AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO

Jefe de Redacción: JUAN COMAS

VOL. VIII | MEXICO, D. F., OCTUBRE, 1948. | NUM. 4

SUMARIO

EDITORIAL:

La Colaboración entre las Instituciones Inter y Panamericanas debe ser más efectiva 231

Collaboration between the Inter- and Pan-American Institutions should be more effective 232

ARTICULOS:

Definición del Indio y lo Indio, por *Alfonso Caso* 239

Regímenes Indígenas de Salariado, por *Antonio García* 249

The Tepehuan and the other Aborigines of the Mexican Sierra Madre Occidental, by *J. Alden Mason* 289

El Papel de la Antropología en las Obras del Papaloapan, por *Alfonso Villa Rojas* 301

Preservación y Fomento de la Cultura Regional, por *Wigberto Jiménez Moreno* 313

La Propiedad Indígena en la Legislación reciente de Chile, por *Alejandro Lipschütz* 321

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Consideraciones sobre el Problema Indígena, por Manuel Gamio *(Miguel Acosta Saignes)* 327

Sociología Mexicana, por A. Echánove Trujillo *(Alfonso Villa Rojas)* 328

El Calendario Maya-Mexica. Origen, Función y Desarrollo y Lugar de Procedencia, por Rafael Girard *(Pedro R. Hendrichs Pérez)* 330

Los braceros mexicanos en los Estados Unidos, por Robert C. Jones *(Manuel Gamio)* 332

MADERAS DE ALBERTO BELTRAN

El Instituto Indigenista Interamericano no es responsable por el contenido de los artículos firmados.

Los artículos que aparecen en AMERICA INDIGENA pueden ser reproducidos, siempre que se indique su procedencia, enviando al Instituto dos ejemplares de la publicación que los utilice.

The Inter-American Indian Institute is not responsible for staments presented in signed articles.

Articles appearing in AMERICA INDIGENA may be reproduced if the original source is indicated; two copies of the publications in which they are reprinted should be sent to Institute.

COLABORADORES

Alfonso Caso, mexicano. Doctor en Leyes, Miembro del Colegio Nacional. Ha sido Director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Rector de la Universidad Nacional Autónoma y Catedrático de la misma y de la Escuela Nacional de Antropología. Ha dirigido diversas investigaciones arqueológicas, especialmente en Oaxaca, y publicado numerosos trabajos de su especialidad, entre los que se destacan: *La religión de los Aztecas, Las estelas zapotecas, Exploraciones en Monte Albán, Exploraciones en Mitla* y *El teocali de la guerra sagrada.*

Antonio García, colombiano. Doctor en Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad del Cauca (Col.). Catedrático y Director del Instituto de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de su país, así como de la Escuela Superior de Guerra. Director del Instituto Indigenista Nacional y autor de numerosos trabajos, entre ellos: *Colombia, S. A.; Pasado y presente del Indio; Diseño de la economía colombiana; Bases de la economía contemporánea* y *Política económica nacional.*

J. Alden Mason, norteamericano. Doctor en Filosofía; del University Museum of Philadelphia. Ha realizado investigaciones lingüísticas, etnográficas y folklóricas entre grupos aborígenes de Canadá, Colombia, Brasil, Guatemala, México, Puerto Rico, etc. Es autor de diferentes trabajos de su especialidad y director de *American Anthropologist.*

Alfonso Villa Rojas, mexicano. Antropólogo. Investigador de la Carnegie Institution of Washington y Profesor Huésped de la Escuela Nacional de Antropología de México. Autor de valiosos trabajos sobre etnografía del Area Maya, habiendo realizado investigaciones en Chiapas, Michoacán, Oaxaca, Quintana Roo, Yucatán y otras regiones mexicanas. Actualmente es Director de la Sección de Estudios Antropológicos de la Comisión del Papaloapan.

Wigberto Jiménez Moreno, mexicano. Antropólogo dedicado especialmente a problemas de Etnología e Historia de México. Catedrático de la Universidad Nacional Autónoma desde 1934 y de la Escuela Nacional de Antropología desde 1939. Director del Depto. de Etnología del Museo Nacional de México desde 1940. Autor de muchas publicaciones de su especialidad.

Alejandro Lipschutz, chileno. Doctor en Medicina con estudios en las Universidades de Berlín, Goettingen y Zurich. Ha sido Director del Instituto de Fisiología en la Universidad de Dorpat (Tartú), Estonia, y Catedrático de esa materia de la Universidad de Chile. Director del Departamento de Medicina Experimental de la Dirección General de Sanidad, desde 1938. Habiéndose dedicado en los últimos años al problema racial en América y al Indigenismo, ha escrito varios estudios sobre estos temas.

EDITORIAL

LA COLABORACION ENTRE LAS INSTITUCIONES INTER Y PANAMERICANAS DEBE SER MAS EFECTIVA [1]

Siempre hemos creído que las labores de las instituciones Pan e Interamericanas resultarían más eficaces y a menos costo cuando su colaboración sea más efectiva que lo ha sido en el pasado, creencia que confirman nuestras experiencias durante el tiempo que hemos dirigido el *Instituto Indigenista Interamericano,* y halló justificación en la "IX Conferencia Internacional Americana" de Bogotá, como lo indican considerandos y recomendaciones de su Acta Final [2] y prescripciones de la "Carta de la Organización de los Estados Unidos Americanos" [3] formulada durante esa Conferencia.

Si esa colaboración es en general muy deseable respecto a la población total del Continente, su urgencia se hace imperativa en lo que toca a los grupos indígenas americanos, por que dado su inferior nivel de vida material e intelectual y sus peculiares aspiraciones y necesidades, es preciso redimirlos aplicándoles tratamientos particularmente adecuados, como lo demuestran las recomendaciones específicas contenidas en el artículo 39 de la "Carta Internacional Americana de Garantías Sociales" incluídas en la aludida Acta Final, así como el inciso D, del Artículo 73 de la Carta de la Organización. Es por tales motivos que las siguientes consideraciones sobre la citada colaboración se referirán de modo casi exclusivo a los problemas que entraña la población autóctona Continental. Claro es que por el momento nos circunscribimos a las Instituciones Interamericanas, pero en el futuro convendría contar asimismo con la colaboración de otras, aunque no tengan tal carácter, según es el caso de la Oficina Internacional del Trabajo y otras incorporadas a la ONU y a la UNESCO, así como Universidades Oficiales y Particulares Americanas, etc.

Quizá se tache de exagerado el decir que muchas de las Institu-

---

[1] Este texto, que hoy se incluye con carácter de Editorial de *América Indígena,* fué originalmente escrito como Ponencia —y en esa misma forma la publicamos— para el II Congreso Indigenista Interamericano que va a celebrarse en la ciudad de Cuzco, Perú, del 10 al 20 del presente mes de Octubre de 1948. Asimismo, los trabajos que aparecen en las páginas 239 y 313 han sido elaborados con destino a la mencionada Asamblea.

[2] Acta Final. III: Recomendación y Considerando en "Examen de los organismos especializados interamericanos". XX: "Desarrollo y mejora de los servicios de Asistencia Social", recomendación 2 y recomendación 3, incisos c) y d).

[3] Carta de la Organización de los Estados Americanos: Capítulo 12, Artículo 53 y Capítulo 15, Artículos 95 a 101 inclusive.

EDITORIAL

COLLABORATION BETWEEN THE INTER- OR PAN-AMERICAN INSTITUTIONS SHOULD BE MORE EFFECTIVE [1]

We have always believed that the work of the Pan- and Inter-American institutions would have more efficacious results at less cost if their collaboration were more effective than in the past it has been, a belief confirmed by our experiences during the time in which we have directed the *Instituto Indigenista Interamericano*, and justified at the IX International American Conference at Bogotá as indicated by the Recommendation in its Final Act,[2] and by the prescriptions of the Charter of Organization of the United American States,[3] formulated during that Conference.

If this collaboration is in general desirable with respect to the total population of the Continent, it is urgent and imperative with respect to the native American groups. Their inferior standard of material and intellectual life and the ambitions and needs peculiar to them make necessary the application of custom-designed treatment, as shown by the specific recommendations contained in Art. 39 of the International American Charter of Social Guarantees, included in the aforementioned Final Act; as well as Clause D of Art. 73 of the Charter of Organization. It is for these reasons that the following considerations on the aforementioned collaboration refer almost exclusively to the problems which involve the Continent's Indian population. At this time we limit ourselves to inter-American institutions, but in the future we shall also hope to count with the collaboration of other agencies of a different character, such as the International Labor Office, and others incorporated into the United Nations Organization and the United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization, as well as public and private American universities, etc.

---

[1] This article today included as the Editorial of *América Indígena* was originally written in the form of a Proposal — and is published in this same form — for the Second Inter-American Indian Congress to have been held at Cuzco, Perú. October 10-20, 1948. In the same way, the articles appearing on page 239 and 313 page were prepared for presentation at this same Congress.

[2] Final Act. III: Recommendation and Consideration in "Examination of the Specialized Interamerican Organisms". XX: "Development and Betterment of the services of Social Security", recommendation 2 and recommendation 3, clauses c and d.

[3] Charter of the Organization of the American States: Chapter 12, Art. 53 and Chapter 15, Arts. 95-101 incl.

ciones Interamericanas no puedan llegar por sí mismas al conocimiento integral y trascendental de las regiones geográficas americanas y de las poblaciones que las habitan, pero el hecho es irrefutable, según puede evidenciarse con varios ejemplos comenzando por el del *Instituto Indigenista Interamericano,* que tiene encomendadas, además de múltiples *actividades administrativas* continentales de cooperación, coordinación, difusión, etc., la tarea de dirigir *investigaciones científicas* representativas y estudios pilotos sobre los problemas indígenas de América y formular sugestiones prácticas para resolverlos.

¿Cómo desempeñar con toda eficacia esas actividades si para ello sólo ha contado el *Instituto,* desde 1942 hasta el 30 de junio pasado, con un ingreso medio anual de Dls. 21,885.54, cantidad que incluye tres subsidios por valor total de Dls. 14,432.99 que generosamente suministró el Gobierno Mexicano además de sus cuotas anuales? El *Instituto* ha procurado contrarrestar tan adversa situación por medio de los aludidos subsidios y espera que cuando se normalice totalmente el pago de cuotas retrasadas de los países contratantes dichas actividades administrativas se lleven a cabo más eficazmente.

¿Cómo poder desarrollar continuadamente esas investigaciones científicas, cuyo carácter, repetimos, debe ser integral, si durante el período arriba indicado sólo se recibió una aportación media anual de Dls. 2,429.12 procedente de altruistas fundaciones exclusivamente norteamericanas, las cuales en los últimos tiempos ya no han cooperado con nuevas contribuiciones por vedárselo las difíciles condiciones económicas reinantes? En vista de la mencionada falta de aportaciones para la investigación científica el *Instituto* logró que el Gobierno Mexicano comisionara y expensara los sueldos y en ocasiones los gastos de numerosos investigadores que están incorporados a Secretarías de Estado y con cuya colaboración fueron abordados varios problemas indígenas, principalmente en territorio mexicano. Naturalmente que este procedimiento no es de adaptarse permanentemente, tanto por ser difícil que el Gobierno Mexicano facilitara de continuo todos los especialistas que necesita el *Instituto,* como porque el tener que dar frecuente preferencia a México en tales investigaciones no es labor interamericana, aunque por lo demás peor sería no llevar a cabo labor alguna.

Por ejemplo, el *Instituto* podrá dirigir y desarrollar satisfactoriamente investigaciones representativas sobre grupos indígenas americanos en cualquier país si cuenta con la siguiente colaboración nacional e interamericana:

Gobierno del país en que se efectúe determinada investigación.

Perhaps it smacks of exaggeration to say that many of the inter-American institutions are unable by themselves to arrive at an integrated understanding of American geographic regions and the populations inhabiting them, but it is a fact, irrefutable, according to the evidence of various examples beginning with that of the *Instituto Indigenista Interamericano*, which has undertaken, in addition to its multiple continental *administrative activities* of cooperation, coordination, publication, etc., the task of directing representative *scientific investigation* and pioneering studies of the Indian problems of America, and of formulating practical suggestions for their solution.

How can these activities be carried out efficiently if for their undertaking the *Instituto* since 1942 until June 30, 1948, has been able to count upon an average annual income of only $21,885.54 (U. S. cy.), which amount includes three subsidies to the value of $14,432.99 (U. S. cy) generously rendered by the Mexican government in addition to its anual appropriation. The *Instituto* has managed to alleviate such adverse circumstances by means of these subsidies, and it hopes that when the overdue payments arrive from member nations, its administrative activities may be carried out more efficiently.

How can these scientific investigations of a character which should be continuous, continue, when during the aforementioned period the *Instituto* received an average anual apportionment for such investigations of $ 2,429.12 (U. S. cy) from various altruistic foundations, exclusively north american; which recently have been unable to continue their contributions by reason of the difficult present-day economic situation. In view of the mentioned lack of funds for scientific investigations, the *Instituto* arranged that the Mexican Government pay the salaries and upon occasion the expenses of numerous investigators who are members of various governmental agencies and with whose collaboration several Indian problems have been taken under consideration, chiefly, however, in Mexican territory. Naturally this procedure is not to be adopted permanently, as much for the reason that it would be dif ficult for the Mexican government to continue to supply the *Instituto* its needed specialists as for the reason that the necessity for giving Mexico frequent preference in such investigations is not an inter-American procedure, although that is better than undertaking no work at all.

For example, the *Instituto* would be able satisfactorily to direct and develop representative investigations of American Indian groups if it could count on the following national and inter-American collaboration:

From the *government of the country* in which said investigation is being carried on.

From the *Pan American Union* in its capacity as "Central and Per-

Unión Panamericana en su carácter de "Organo Central y Permanente de la Organización de los Estados Americanos" y Secretaría General de la misma.
Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
Comisión Panamericana de Conservación de Suelos.
Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas.
Instituto Interamericano de Estadística.
Oficina Sanitaria Panamericana, etc.

El país interesado y entidades interamericanas, suministrarían y expensarían los servicios de especialistas y expertos que, en colaboración estrecha y convergente con los que el *Instituto* comisionara, desarrollarían investigaciones sobre todos los aspectos y factores interdependientes e interfuncionales que caracterizan a los grupos indígenas, tanto en sí mismos como en sus relaciones con el medio bio-geográfico de las regiones que habitan, formulándose también conclusiones constructivas de inmediata aplicación práctica derivadas de dichas investigaciones.

Otro ejemplo: la "Oficina Sanitaria Panamericana no puede obtener un conocimiento en realidad concluyente de las plagas y enfermedades que aquejan a los Indios y, sobre todo, de los peculiares métodos que deben emplearse en la campaña para combatirlas, si no cuenta con informaciones autorizadas sobre: factores bio-geográficos patogénicos; diagnósticos, terapéutica y farmacopea de tipo autóctono o colonial que emplean los curanderos y otros empíricos; hábitos culturales anticuados, condiciones económicas, procesos mentales y personalidad distintiva de los grupos considerados, etc. El personal de dicha Oficina cuenta con numerosos y competentes especialistas en salubridad e higiene, pero su presupuesto no le permite expensar los servicios de los muchos otros que deben investigar los aspectos ineludiblemente complementarios arriba aludidos, a fin de que los estudios que se hagan y las conclusiones constructivas que de ellos se deriven y apliquen, tengan el carácter integral que ha de caracterizar a tales actividades.

Por otra parte, debe tenerse presente que en algunos casos se repiten innecesariamente ciertas investigaciones por dos o más de esas instituciones, cuando lo lógico es que cada una de ellas efectúe aquellas que le competen, de acuerdo con su especialización.

No estimando necesario acudir a más ejemplos para ilustrar la tesis de esta Ponencia, tenemos el honor de proponer a este Honorable Congreso tenga a bien aprobar los siguientes considerandos y resoluciones:

manent Organ of the Organization of the United American States" and Secretary-General of said organization.

From the *Pan American Institute of Geography and History.*

From the *Pan American Commission for Soil Conservation.*

From the *Inter-American Institute of Agricultural Sciences.*

From the *Inter-American Statistical Institute.*

From the *Pan American Sanitation Office,* etc.

The interested country and the Inter-American Institutions would supply and support the services of specialists and experts who, in a wide and converging collaboration with the specialists commissioned by the *Instituto,* would conduct investigations into all the interdependent and interfunctional aspects and factors characterizing the Indian groups, as much per se as in their relations with the bio-geographic conditions of the regions in which they live; deriving from these investigations constructive conclusions for immediate practical application.

Another example: the Pan American Sanitation Office cannot obtain a really conclusive knowledge of the plagues and sicknesses attacking the Indians, and above all of the methods peculiar to rural areas which should be used in the campaigns to combat them, unless they have authoritative data on: pathogenic bio-geographic factors; diagnoses, therapeutics and pharmacopeia of the autochthonous or colonial type employed by the medicine men or other quacks; antiquated cultural habits, economic conditions; mental processes and distinctive personality of the groups under consideration, etc. The personnel of this Office comprises a good many competent specialists in health and hygiene, but its budget does not permit an expenditure for specialists in the inarguably allied fields listed above, so that the studies undertaken and the constructive conclusions from them derived and applied may have the integrated character which should pertain to such investigations.

On the other hand, it must be remembered that in some cases certain investigations are repeated unnecessarily by two or more of those institutions, whereas the logical approach is that each institution undertakes the study most appropriate to its field of specialization.

Without considering necessary more examples illustrative of our thesis, we have the privilege of proposing to this honorable Congress the following considerations and resolutions:

1º *Whereas,* it is necessary that the work or the several inter-American institutions be more fruitful and coordinated than it has been in the past;

2º *Whereas,* the Final Act of the IX International American Con-

1º *Considerando* necesario que la labor de las Instituciones Interamericanas sea más fructífera y coordinada que lo que ha sido hasta la fecha;

2º *Considerando* que el Acta Final de la IX Conferencia Internacional Americana y la Carta de la Organización de los Estados Americanos emiten Recomendaciones y Prescripciones sobre la existencia y el funcionamiento de las Instituciones Interamericanas;

Se resuelve:

1º Solicitar de la Unión Panamericana que, en su carácter de Secretaría General de la Organización de Estados Americanos, se sirva dar a conocer a su H. Consejo Directivo el contenido de esta Ponencia, y

2º Que se proponga a dicho Consejo, por conducto de la Unión Panamericana, que los directores de las aludidas Instituciones Interamericanas se reúnan en determinada fecha para discutir previamente los puntos relativos a la mejor colaboración de éstas, dando a conocer los resultados y conclusiones que se obtengan a la Unión Panamericana para que ella los ponga en conocimiento del Consejo.

ADDENDA

La colaboración interamericana arriba aludida, reviste especial importancia en lo que se refiere a los 30 o más millones de Indios y Mestizos que habitan el Continente, como lo demuestran numerosas publicaciones sobre la materia, cuya lectura sugerimos, por lo tanto, a nuestros lectores. Entre ellas queremos citar como una de las más modernas, comprensivas y autorizadas, la titulada "The Indians of the Americas", del continentalmente conocido Indigenista John Collier, editada en 1947 por W. W. Norton Co., de New York, con otra edición Serie "Mentor Books". El famoso libro del Sr. Collier recibió el codiciado premio *Anisfield-Wolf*. Sus páginas desbordantes de profundos conceptos complacerán e ilustrarán grandemente al lector.

ference and the Charter of Organization of the United American States express Recommendations and Prescriptions on the existence and functioning of the Inter-American Institutions;

Resolved:

1. To request the Pan American Union in its capacity as Secretary-General of the Organization of the American States to make known to its Honorable Governing Board the contents of this Proposal, and

2. To propose to said Board through the Pan American Union that the directors of the aforementioned Inter-American Institutions meet on an appointed date in order to discuss the points relative to their closer collaboration, letting the results and conclusions of this discussion be known to the Pan American Union so that they may be placed before the consideration of the Governing Board.

ADDENDA

The Inter-American collaboration referred to above, has special importance with reference to the 30 or more millions of Indians and mixed-breeds inhabiting the Continent, as demonstrated in the numerous publications on this subject. One of the most modern, comprehensive and authoritative of these publications is "The Indians of the Americas", written by John Collier, the well-known Indianist. This work was first published by W. W. Norton Co., New York in 1947. In 1948 another edition was published by the American Library, in their series "Mentor Books". This well-known work of Collier's received the coveted *Anisfield-Wolf* prize. We feel sure our readers will find this book interisting and helpful in their work.

DEFINICION DEL INDIO Y LO INDIO [1]

Por Alfonso Caso
(México)

English Summary

One of the weak spots in practical Indianism is the lack of an adequate universal criterion of what is undestood by the word "Indian". As a movement of just and lawful restoration. Indianism has in recent years reached solid ground, but when the movement will have gained its concrete aims of immediate material aid to the Indian in order to incorporate him into the national life of those nations in which he has deep biological and mythological roots, it will be necessary to have defined once and for all the Indian. And although such a definition is not by far the greatest problem facing us today, still it is one of the problems, and, even in theoretical works, it constitutes an obstacle to our knowing clearly and well-demarcated, just who is being reincorporated.

Thus the topic of defining the Indian has become impassioned, and clarification is indeed necessary. It is possible that in the Second Inter-American Indianist Congress much may be gained along these lines. and that for the 1950 Census there may be a pattern — adjustable, into which fit the different aspects of the problem — and thus that we may at least know how many Indians there are on the Continent, with more accuracy than the usual calculation of 30.00€,000.

The scholars who have submitted ideas on this subject are several: Gamio, Lewis and Maes, de la Fuente (see Gamio, Manuel: "Consideraciones sobre el Problema Indígena de América", "Las Características Culturales y los Censos Indígenas" and "Calificación de las Características Culturales de los Grupos Indígenas".—Lewis, Oscar and Maes, Ernest E.: 'Base para una Nueva Definición Práctica el Indio". De la Fuente, Julio: "Definición, Pase y Desaparición del Indio en México" and "Discriminación del Indio" — in América Indígena: II (2), 17; II (3), 15 and II (4), 17. V, 107. VII, 63 and 211 —) and now Dr. Caso, names wich figure largely in the discussion. In this article for presentation at the Congress of Cuzco the renowned Mexican archaeologist sets forth his ideas defining "the Indian and that which is Indian". In the first place Dr. Caso affirms that to define something which is in process, in transformation, cannot but introduce a digression into this change; and the Indian for centuries has been intermingling with the White, with the Creole, and with the resulting Mestizo; and this increasing intermingling is a change to be reckoned with. Nevertheless — he writes — "The principal usefulness of the definition rests in its permanence". From there stems the obvious difficulty of the definition now occupying us. And he goes on to offer various historic and sociological considerations.

From a biologic point of view, somatic traits are not the most noteworthy, but rather simply one of the constituent

[1] Trabajo formulado como Ponencia al II Congreso Indigenista Interamericano. Cuzco, Perú; 10 al 20 de Octubre de 1948.

elements. Perhaps greater importance should be given to the cultural aspect of the question, although the cultural intermingling is as deep as the biological; and among these aspects the linguistic stands out ("which should be considered as a separate criterion"), the useful guide and favorite refuge of the census-taker. Notwhithstanding, Dr. Caso speaks of another trait to which he attaches the most importance: the consciousness of belonging to an indigenous group; although, on the other hand, he recognizes the difficulty today in capturing it, by reason of its being subjetive, and by reason of the feeling of inferiority which centuries of neglect have implanted in the Indian.

Concerning that which is Indian per se, the following joint definition which the author makes, with reservations, on the Indian and on that which is Indian, is digressive: "He is Indian who feels himself to belong to a native community, and a native community is that one in which predominate non-european somatic characteristics, which speaks by preference a native tongue, which possesses in its material and spiritual culture native elements in strong proportion; and which, finally, has a sense of social isolation among the surrounding communities which makes it distinguish itself from the settlements of white and mestizo alike". Finally, in one of his best passages, Dr. Caso states that the important thing for Indianism it not to define the individual, but rather to define "the conjunction of those individuals living within one cultural framework, which conjunction feels itself to belong to a native culture, and which presents characteristic problems different from the problems of the mestizo population either in the rural districts or in the cities of our nations".

Uno de los problemas más difíciles, no sólo en el campo de las ciencias sociales, sino aun en aquel más sólido y explorado de las ciencias naturales, es la definición de seres o instituciones que están en un constante cambio.

Definir es, por esencia lógica, precisar las notas que convienen a un concepto no sólo para un momento dado, sino para siempre. Y precisamente la principal utilidad de la definición estriba en su permanencia.

De nada nos serviría una definición que tuviéramos que transformar constantemente; pero asimismo, de nada sirve una definición que no puede aplicarse a un objeto que constantemente se transforma. Por esa razón, frente a una cosa, frente a una idea más o menos estable, el trabajo de definir es relativamente fácil. En cambio, ante un proceso, es decir, ante una transformación constante, la definición tiene que involucrar necesariamente la idea de este proceso o cambio.

En nuestros países latinoamericanos, que tienen un fuerte porcentaje de población indígena, principalmente en aquellos en que los Indios, por haber alcanzado un elevado nivel cultural, fueron respetados tanto individual como colectivamente, el problema de definir lo indio no es, como vamos a verlo, un problema racial sino cultural, no

es ni siquiera un problema individual, sino un problema de sociedad humana, de comunidad.

Cuando España conquistó América, se establecieron diversas formas políticas de organización en el Continente. Sólo hay al principio dos virreinatos, el de México y el del Perú, mientras que las otras regiones conquistadas quedan, o bien sometidas indirectamente a estos virreinatos, o bien organizadas en forma de capitanías.

¿Cuál es la razón de la existencia de los dos virreinatos?

La causa no es una organización europea que se copia, sino una organización indígena previa. Sólo en México y en el Perú, encontraron los Españoles imperios suficientemente poderosos y bien organizados para permitirles manejar, en forma centralizada, grandes extensiones de territorios y grandes núcleos de población. El Virreinato de la Nueva España habría sido una organización imposible si no hubiera estado fundado en la concentración demográfica, económica y política que significaban los imperios o metrópolis en el Valle de México, que existieran desde la época teotihuacana (aproximadamente en el siglo IV d. C.), a través del Imperio Tolteca (aproximadamente en los siglos VII a XII d. C.) y los señoríos chichimecas que se fundieron más tarde en el gran poder ejercido por los Aztecas en Tenochtitlán.

El Imperio Azteca era una realidad política en el momento en que los Europeos desembarcaron por primera vez en las costas de Veracruz y fué, gracias a esta realidad política, como pudo España subrogarse al imperio que ejercían los *tlacatecutlis* aztecas.

Del propio modo, es imposible entender el establecimiento de un virreinato en el Perú si no se toma en cuenta la existencia previa de un gran imperio, establecido por los Incas sobre la base de señoríos anteriores, que fueron capaces de centralizar en un solo poder, organizaciones militares, políticas y económicas que habían existido previamente.

La existencia de los imperios indígenas facilitó a España el gobierno y el dominio de grandes masas de hombres que estaban acostumbrados a pagar el tributo a un solo señor, a emprender expediciones militares bajo un solo mando, a vivir una vida política dentro de una unidad más compleja que el pequeño burgo o la tribu, e hizo posible la difusión rápida de ciertos rasgos de la cultura europea, introducidos por los conquistadores en este Continente.

Fuera de las regiones que dominaban los Aztecas y los Incas, no fué posible el establecimiento de organizaciones centralizadas; aun pueblos de cultura extraordinariamente avanzada como los Mayas, en virtud de su polarización política, no fueron aptos para crear impe-

rios en donde la potencia europea se subrogara a la potencia de los señoríos indígenas.

En los confines del Imperio Azteca y de las regiones dominadas por Huaxtecos y Tarascos, los pueblos independientes ofrecieron serias dificultades para el establecimiento del poder de España.

Lo mismo puede decirse en la periferia del Imperio del Inca, en donde también la falta de cohesión política, anterior a la Conquista, dificultó esta misma conquista. Se presenta en América un problema idéntico al que se presentó en Europa cuando la invasión de las tribus germánicas sobre el Imperio Romano. Fué la organización romana la que permitió que los Germanos se establecieran rápidamente y que sujetaran amplias zonas densamente pobladas.

En cambio, en aquellos lugares en que la población indígena de América quedaba completamente fuera del control y del contacto del gran Imperio del Norte o del Imperio del Sur, las naciones y tribus indígenas vivían en un estado político de independencia, en un estado económico de pobreza y en un nivel cultural tan bajo, que no permitía grandes concentraciones de población, por lo que zonas muy extensas estaban prácticamente desiertas o eran ocupadas sólo temporalmente.

En estas regiones el conquistador europeo, lo mismo el español y el portugués, que el holandés o el inglés, tuvieron que sustituirse no al poder central que no existía, sino al individuo mismo, y el poblamiento de estas regiones tuvo que hacerse lentamente, pero con individuos que vinieron de Europa, después que la población indígena había sido aniquilada, o bien importar Negros esclavos que sustituyeran a los Indios que habían desaparecido. En las regiones de alta cultura indígena con población numerosa, con un sistema de vida bien establecido por una vieja organización económica, que permitía la utilización de la tierra y la acumulación de riqueza, no hubo la urgente necesidad de traer nuevos elementos para trabajar la tierra, sino que el conquistador simplemente formó una clase más alta que dominó y explotó a la raza conquistada.

La verdadera riqueza en esta parte de América, de México a Bolivia, la constituyó el hombre. El trabajo humano, al servicio de los conquistadores, era lo que se pedía y ambicionaba.

Las peticiones al rey no son de tierras, ni de aguas, ni de minas, ni de salinas; se piden Indios en encomienda; es decir, se piden hombres, porque al recibirlos se recibe con ellos la tierra y sus recursos, que esos hombres ya saben explotar y trabajar.

Ahora bien, si en virtud del fuerte mestizaje que existe en la población de nuestras repúblicas intertropicales, el Indio se ha unido constantemente al Blanco y al Criollo, si el mestizaje ha sido tan enér-

gico que en varias partes de América es absolutamente imposible hablar de una población indígena distinta somatológicamente de la población del país, es entonces indudable que para la definición del Indio y lo indio, no estamos en presencia de algo definible de un modo absoluto, sino de algo que está en proceso, de una transformación que se opera constantemente no sólo por el mestizaje biológico, sino también por el mestizaje cultural.

La dificultad de la definición, como lo hemos dicho, es que no puede ser rigurosa y precisa sino cuando se trata de conceptos que construímos *a priori*, como los conceptos matemáticos, pero no cuando tenemos que definir aquellas ideas que son derivadas de la experiencia y que sólo existen en nuestra mente como resultado de la abstracción de cualidades semejantes, que falsa y útilmente consideramos como idénticas, y claro es que, volvemos a insistir, la dificultad sube de punto cuando se trata de definir, es decir, de fijar lo que es por naturaleza cambiante y, sobre todo, cuando se trata de distinguir la mezcla de los elementos que lo integran y que en diversas condiciones y calidades existen en el compuesto.

Tal es el caso del Indio. ¿Qué es actualmente un Indio? ¿Qué es lo indio? Claro está que no podemos caer en el error tan común de creer en la existencia de una raza indígena, tomando esta palabra en un sentido biológico, para después derivar de ella consecuencias psíquicas, sociales, económicas y políticas. Sólo podemos hablar de una *raza* indígena, en el sentido en que podemos hablar de *una* raza blanca, o de *una* raza negra. Las diferencias somáticas entre los Indígenas de América son, por lo menos, tan grandes como las que existen entre las poblaciones de Europa o las de Africa.

Pero, además de esta razón, existe la muy importante de que, después del descubrimiento de América, la mezcla del Indio con el Europeo se ha operado constantemente, por lo que sería imposible considerar sólo algunos caracteres somáticos para distinguir al Indio del no Indio. En un mismo pueblo, en una misma familia, uno de los hijos puede presentar caracteres somáticos indígenas que faltan en el otro y en cambio éste tener otros caracteres indígenas que faltan en el primero.

El mestizaje en América ha sido tan amplio e intenso que es imposible decir si una persona tiene o no características somáticas indígenas que lo clasifiquen como Indio.

En consecuencia, tales rasgos somáticos no pueden ser más que uno de los elementos, y no ciertamente el más importante, para la determinación del Indio.

El segundo carácter es la cultura. Conocemos bastante de las cul-

turas indígenas y europeas para poder decidir en un momento dado si un elemento cultural, material o espiritual, es indio o europeo; pero hay que tomar en consideración que muchos de estos rasgos en su forma actual son mestizos, es decir, que provienen del impacto que en las culturas indias causó la cultura europea.

Por ejemplo, la *coa* o bastón armado con una punta dura, que era utilizado para abrir en la tierra el agujero en el que se depositaba el grano de maíz, es un objeto que claramente pertenece a la cultura indígena, pero actualmente este objeto es de hierro forjado, mientras que en tiempos prehispánicos tenía una punta de cobre o simplemente endurecida por la acción del fuego.

En los platillos que forman la dieta de nuestras clases populares, vemos abundantes ejemplos de este mestizaje cultural, pues si se usó el chile o ají para condimento, en cambio se fríe en manteca de cerdo o se usan yerbas olorosas que no fueron conocidas antes de la Conquista.

A su vez, ciertos trajes populares que son ahora usados *únicamente* por los que consideramos Indígenas, fueron traídos de Europa o Asia, como la montera y en general el traje del Indio de Guatemala y del Perú, el sarape y el rebozo mexicanos, el sombrero de copa cónica, etc.

Luego no basta que un elemento cultural sea de *origen* indio para clasificar al que lo usa como Indio, ni basta que sea de *origen* europeo para incluir al que lo usa en la categoría de Blanco.

Sin embargo, los elementos culturales, aunque no bastan para distinguir al "Indio" del "Blanco", sí nos sirven, al igual que los elementos somáticos, como materiales que debemos considerar en la definición de lo indio.

Uno de estos elementos culturales merece mención especial por su importancia, y debe ser separado de los otros, para formar un criterio independiente: el lingüístico.

En efecto, el lenguaje es tan importante —sobre todo la lengua materna – que es nuestro principal guía objetivo para saber si un hombre es o no Indio, por lo que se ve que nuestra distinción es principalmente cultural y no racial.

Un hombre gusta expresarse siempre en la lengua del grupo al cual se siente pertenecer, pero tratándose de idiomas indígenas que han sido considerados siempre por los Blancos como una muestra de inferioridad cultural, si un hombre *sólo* usa un idioma indígena, podremos afirmar que es Indio. Hay que hacer notar que muchos de los llamados bilingües por nuestros censos, son en realidad monolingües, pues el español

que saben es tan pobre y lo pronuncian y construyen tan difícilmente, que se ve muy claramente que para ellos es una lengua extranjera.

A pesar de su importancia, el criterio lingüístico que nos sirve para identificar como Indio al que sólo habla una lengua indígena o que habla mal además, el español u otro idioma europeo, no nos sirve para calificar como *no Indios* a los realmente bilingües o que sólo hablan el español, pues serán indios si por los otros rasgos de su cultura, por sus elementos somáticos y, sobre todo, por su conciencia de grupo, así se manifiestan.

Hemos dicho que el lenguaje es el mejor rasgo objetivo para declarar quién es Indio. La conciencia de pertenecer o no a un grupo indígena es, sin embargo, el rasgo más importante desde el punto de vista subjetivo, pero por su misma naturaleza es el más difícil de captar.

Es Indio, todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como Indígena, porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo; cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones. Es decir, que es Indio el que se siente pertenecer a una comunidad indígena.

Desgraciadamente, cuando se trata de un grupo social considerado inferior, el individuo oculta su conciencia de grupo al relacionarse con extranjeros al mismo, y por esto aunque es el rasgo definitivo, es el más difícil de investigar.

En resumen, son cuatro, a nuestro entender, los criterios más importantes para lograr la definición del Indígena. El biológico, que consiste en precisar un importante y *preponderante* conjunto de caracteres físicos *no europeos*. El cultural, que consiste en demostrar que un grupo utiliza objetos, técnicas, ideas y creencias de origen indígena o de origen europeo pero adoptadas, de grado o por fuerza, entre los Indígenas, y que, sin embargo, han desaparecido ya de la población blanca. Estos rasgos deben ser también *preponderantes* en la comunidad. El criterio lingüístico, perfecto en los grupos monolingües indígenas, aceptable en los bilingües, pero inútil para aquellos grupos que ya hablan castellano; y, por último, el criterio psicológico, que consiste en demostrar que el individuo se siente formar parte de una comunidad indígena.

Naturalmente, aplicando estos cuatro criterios encontraremos grupos en los que existen y a éstos llamaremos Indios puros, sin que tal designación signifique pureza de raza o de cultura. En otros grupos

podrán encontrarse estos elementos atenuados y aún faltar completamente el lingüístico, sin que por eso dejemos de considerar al grupo como indio. Pero un grupo que no tenga sentimiento de que es indígena, no puede ser considerado como tal, aunque tenga abundantes rasgos somáticos y culturales que lo coloquen entre los Indígenas, si ha perdido por completo su antigua lengua y se expresa ya en español. Tal grupo será mestizo y de estos grupos está integrada gran parte de la población de nuestros países, conservando en menor o mayor escala elementos somáticos o culturales de ascendencia india.

Se entiende, por tanto, que si es fácil distinguir entre un Indio puro y un habitante de las ciudades, con rasgos somáticos europeos, es en cambio, muy difícil, a veces imposible, distinguir entre un Mestizo y un Indio o entre un Mestizo y un Blanco.

Llegamos en consecuencia a considerar que lo importante para nosotros no es definir al individuo como Indio o no Indio; lo verdaderamente importante desde el punto de vista cultural y social, desde el punto de vista de la antropología teórica y de la antropología aplicada, lo que importa determinar en una política indigenista de nuestra población de la América Intertropical, es fundamentalmente la comunidad indígena. Es decir, el conjunto de aquellos individuos que viven dentro de un marco cultural, que se sienten pertenecer a una cultura indígena y que son los que presentan problemas característicos distintos de los problemas de la población mestiza del campo y de las ciudades en nuestras repúblicas.

Por tal motivo, si perdemos de vista al individuo y nos dedicamos de preferencia a definir la comunidad indígena, con los caracteres que hemos señalado, sí podemos obtener una definición útil que nos pueda servir para fundar en ella nuestra acción futura.

Claro está que, después de lo que he indicado en el preámbulo, no es sino con grandes temores que me atrevo a proponer una definición. Yo diría: es Indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse asimismo de los pueblos de Blancos y de Mestizos.

Naturalmente que la existencia de tales comunidades podrá ser mayor o menor en un país o en determinada región de un país.

Necesariamente tienden a desaparecer dichas comunidades, tienden nuestros pueblos indígenas a adquirir poco a poco las características

de nuestros pueblos mestizos o blancos. El ferrocarril, el camino, la radio, el cinematógrafo, van lenta, pero seguramente, destruyendo los elementos de la cultura indígena, van incorporando las comunidades indígenas dentro del ambiente cultural de nuestros países.

Los grandes problemas del Indio, por lo menos en México, no son sólo económicos, sino fundamentalmente culturales: falta de comunicaciones materiales y espirituales con el medio exterior; falta de conocimientos científicos y técnicos para la mejor utilización de la tierra; falta del sentimiento claro de que pertenecen a una nación y no sólo a una comunidad; falta de conocimientos adecuados para sustituir sus viejas prácticas mágicas para la previsión y curación de las enfermedades, por el conocimiento científico, higiénico y terapéutico. En suma, lo que falta que llevemos al Indio para resolver sus problemas es cultura.

Durante cuatro siglos destruímos los elementos de su cultura aborigen, aun los más nobles de ellos, pero no les dimos los nuestros, sino en tanto que eran indispensables para hacerlos utilizables en la producción, al servicio de sus amos. Toda política indigenista debe tender a reparar esta injusticia.

Quedan dentro de estas comunidades indígenas, aspectos nobles de sus viejas culturas, perfiles que harán más rico el ambiente cultural de nuestros pueblos, elementos que tenemos que salvar de la total destrucción, si queremos ser hombres conscientes y atentos al desarrollo de nuestros pueblos.

Así, por ejemplo, el arte popular indígena; su maravillosa intuición para transformar en bellos objetos los más toscos y rudos materiales. En el momento en que entendamos que es indispensable llegar al Indio dándole lo que le hemos quitado, es decir, cultura, en ese momento estaremos ya en el buen camino para resolver los problemas indígenas de la América Intertropical, que son, en gran parte, la raíz de nuestros problemas económicos, sociales y políticos.

Joven Tzotzil de Chamula (Chiapas, Mex.).—*Foto Cortesía de C. Guiteras Holmes.*

Regímenes Indígenas de Salariado

EL SALARIADO NATURAL Y EL SALARIADO CAPITALISTA EN LA HISTORIA DE AMERICA

Por Antonio García
(Colombia)

English Summary

During the colonial period the two fields of labor in which there existed a rudimentary salary policy able to be studied were the mining and the weaving industries. In the former, the system of a natural salary existed (in spite of the fact that miners' salaries were appraisable as money); a complex salary system, in so far as it was subject to the sociological influences of slavery and serfdom. As an example, the salary policy of the Mariquita Silver Mine exhibits the following characteristics: a) salaries were evaluated in terms of money, but only for bookkeeping purposes; b) salaries were figured on a per capita basis, but at the close of the fiscal year, payments were made collectively to the native group as a whole; c) the role of money was that of bookkeeper for the expenses of the salaried natives: d) this theoretical salary was supplemented by the harvest from a parcel of land leased to the native by the mine owners in order to supply a portion of his food requirements; e) the native was immobile, both in space and in his economic status.

The essential function of money, merely an accounting unit, will serve to define this system's exact characteristics: it did not sophisticate the native mentality because his contacts mith monetary currents were tenuous (through prices and taxes); but at the same time this factor kept money from disappearing entirely. Money circulated only within urban orbits, and even there various monetary substitutes were used (because of the exportation of all appropriate metals); so that money did not become a means toward a technique in evaluating native labor. The marginal function of money and the fact that labor's price was, for accounting purposes, figured in terms of money, had no effect on the "natural salary" defined earlier. These and other factors such as the reduced volume of annual payments made to each native group and the intervention of hacienda-owners desirous of retaining native labor in their fiefs explain why the system of enforced native labor in the mines did not foster a capitalistic salary economy

In the hispano-american colonies, the disintegration of native communal life and the dissolution of feudal estates opened three avenues to the native: forced labor, flight to the jungle, or migration to the cities and the protection of trade-unions. Incorporation into city life by means of domestic service, public works projects, mills and factories, was the only constructive path open to the native, and became eventually a much more important factor in race intermingling than blood. The characteristics of the hispano-american trade-unions made for a sort of artesan proletariat, a permanent salaried group immobile within the union. This, however, established a link between the native and a monetary economy.

In present times in the marginal regions of Latin America,

the problem cannot be limited to determining the ways in which salary is paid, but rather must be the definition of the conjunction of relations through which the native is put into contact with capitalist or with neo-feudal culture; that is to say: social relations, the acquisition of new economic habits, and the mental changes occasioned by salary should be explained. We could establish four types of native groups in this order: 1) native settlements whose geo-economic location permits direct and permanent relations with the national culture; 2) settlements in which, although geographically marginal, there remain forms of organization, of life, and of thought that are purely tribal, but which nevertheless maintain permanent relations with the national culture; 3) geographically and socially marginal settlements which have nevertheless entered into circumstancial contact with "foreing" culture; 4) absolutely marginal settlements possessing only accidental, negative, and extra-economic contacts with the national culture.

For the first groups, the characteristic salary policy may be summed up as follows: a concomitant existence of salary in money and salary in kind (depending on the proximity of regions already possessing a regular monetary circulation); salary in kind existing concomitantly with rent payments made in produce or labor; salary in money (at a level ten or more times lower than that of capitalist factories and farms) without sufficient strength to redirect the economy of the community, as much because of obligations to the Church (with its levy of ten man-days a year) as because of pressure from taxes and "private contributions".

In the second group we find native peoples like the Sibundoyes and the Guajiros. The former preserve their language and their tribal structure, but the loss of their communal lands has placed them in the merchant class, and they maintain a regular commerce in the resin, fiber and bark of trees. Penetration by a religious mission has established a penitential salaried group, who work in the mission fields as religious penance in exchange for dogma and divine grace. The Guajiros, whose economy is based upon exportation, is the native group which most directly has suffered the impact of the capitalist market: They maintain two types of contact with this market: one of economic relations controlled by the chieftain, and one of economic relations directly undertaken by smugglers or travelling vendors. In the first instance, there is no real contact with money because of the interference of tribal authority; in the second instance, trade is carried on by barter, since they are unfamiliar with the mechanics of accumulation, and since the usefulness of money is limited.

The third groups' salary policy operates in the following fashions: a) salary in kind, but evaluation in money, as in exploitive industries such as rubber and oil: money does not function as an element in merchandizing; b) a purely natural and authoritarian salary in economic enterprises undertaken by a native family as a whole: there is here no evaluation of work either in money or in kind, the daily allotment of food has the character of a payment.

In the fourth group, salary policy is notable for its irregularity and naturalness. It may be defined thus: a) lack of methods of evaluating or appraising labor; b) lack of the sense of compensation for worth (the proportion between what is received as work and what is paid as salary); c) use of tribal solidarity to give salary the aspect of a gratuitous

gift; d) absence of money; e) undefined relation of labor to remuneration; f) intervention of the chieftain as patron or forcible intermediary in the employment and remuneration of native labor.

1.—*El salariado en mitas y obrajes de la Epoca Colonial*

Aparte del régimen de salariado artesano —que sociológicamente se intenta definir a través de la vida del taller y del gremio— existen dos zonas de trabajo con una fisonomía más o menos delineada y neta: las minas y los obrajes.

Al examinar el cuadro de las instituciones sociales de la época colonial, en bases de la economía contemporánea,[1] llegué por conclusión a la tesis de que el régimen de salariado se mantuvo dentro de los límites de las siguientes áreas:

a) las minas, cuando encarece la mano de obra negra y se hace imposible la conducción de mitayos o cuando el mitayo es ya un asalariado sin libertad y sin capacidad de percibir individualmente el salario;

b) los obrajes y batanes, única manifestación de la manufactura en América, a pesar de los sistemas de descuento y radicación forzosa de la mano de obra;

c) los talleres artesanos, con regulación de los salarios (para los Oficiales y Maestros Sueltos) por los Cabildos;

d) ciertas obras públicas y en trabajos de alguna calificación técnica (mientras el gremio lograba dar manifestaciones externas de vida).

El salariado minero toma unos contornos más netamente capitalistas, allí donde la economía minera logra una magnitud de "economía en gran escala" —a juzgar por los niveles de empresa correspondientes a la pre-revolución industrial— como en el Virreinato de México. En su *Ensayo Político sobre la Nueva España*, Humboldt —que tan veraz y realista es en sus juicios— declara que "a lo menos de treinta o cuarenta años a esta parte, el trabajo de las minas es un trabajo libre; no hay rastro de la mita". Pero éste no es el régimen de salariado que interesa identificar inicialmente, por rebasar las fronteras elásticas del salariado natural.

En las minas de oro y plata de la Nueva Granada, el régimen de salariado exhibe esas dos caras que dan mayor originalidad a la economía social de la Colonia:

a) es un salariado natural, no obstante que la mina se encuentra en el área de la circulación monetaria y que legalmente los salarios se tasan en dinero;

---

[1] García, Antonio: *Las bases del feudalismo americano*. Revisoría Fiscal de Instituciones Oficiales de Crédito, Bogotá, 1948. p. 84.

b) es un salariado complejo, en cuanto recibe la influencia sociológica de la esclavitud y la servidumbre.

En las minas neo-granadinas[2] no existe el tipo de asalariado "libre": donde falta el esclavo negro —en las frecuentes épocas de escasez de mano de obra, que tanta influencia ejercieron en la irregularidad de la producción aurífera en la zona minera del Oeste[3]— lo reemplaza el mitayo indígena. No se presenta en la Nueva Granada el proceso de elaboración de mercados libres de mano de obra (que hubiesen llevado espontáneamente al marchitamiento de la mita, como lo dice Humboldt de Nueva España), porque ni existe una economía minera en gran escala, ni las áreas de explotación de minas tienen condiciones naturales que estimulen la formación de poblados y núcleos de colonización, ni hay sobrantes de mano de obra con posibilidades y necesidad de desplazamiento. La política de enganches —a través de la mita, de la concurrencia obligatoria a los mercados y de la explotación de la comunidad indígena como el más denso "depósito de mano de obra"— es la que suministra trabajadores forzados a las minas, cuando no es "rentable" el laboreo con esclavos negros. Uno de los más ilustrativos ejemplos es el de las minas de plata de Mariquita,[4] en las que el salariado es un régimen que adopta los siguientes caracteres:

a) el salario se avalúa en dinero legal, pero no se paga realmente puesto que apenas interviene como un "elemento contable" (los avalúos se hacen en registros o tarjas, cubriendo en su totalidad el largo período de la mita);

b) el salario se estima per capita, según la prescripción de las Leyes de Indias, pero las liquidaciones totales (al finalizar el período anual o bianual) se hacen colectivamente para un grupo indígena;

c) la contabilización del salario tiene por verdadero objeto práctico el cubrimiento de los gastos del Indio, avaluados por el empresario de minas, y que van de las compras de alimentos a los desembolsos obligados por contribuciones religiosas y fiscales;

d) por no alcanzar el mitayo a cubrir sus gastos con el salario contabilizado, debía producir una cuota de sus alimentos —por medio de "trabajo suplementario"— en una parcela suministrada por el empresario de minas;

e) el asalariado carece de libertad de movimiento, no pudiendo cambiar de lugar ni de oficio.

---

[2] Restrepo, Vicente: *Historia de las minas de oro y plata en Colombia.*

[3] *Relaciones de mando de los Vireyes...*

[4] Restrepo: *Opus cit.*

García, Antonio: *El capitalismo minero en el Oeste de Colombia.* Bogotá, 1935. *Geografía económica de Caldas,* Contraloría Nal., Bogotá, 1937. p. 112.

Para este asalariado mitayo, el salario en dinero es una simple idealización: ni siquiera le enseña a pensar monetariamente, ya que el mismo empresario cambia días de trabajo por especies, realizando un incomprensible rodeo a través de un sistema contable de pesos, reales y maravedises. El régimen —visto en sus medios y en sus resultados— carece de refinamientos y complicaciones: el corte anual o bianual de cuentas sólo arroja días trabajados (con la asignación teórica de un salario) y varas o piezas de telas de Castilla.

El Juez Pesquisidor Licenciado Martínez Malo, quien visitó la Nueva Granada por 1730, se pronuncia contra esta práctica generalizada de obligar a los Indios a recibir lo que no necesitan a precios arbitrarios, por cuanto esta práctica "ha sido una introducción tiránica y gravamen intolerable . . . lo cual sólo tiene principio en querer los Tenientes, Corregidores, a costa de los pobres Indios criar crecidos caudales con la mano y poderío de sus oficios . . . y con hallarse éstos (los Indios) tan tiranizados . . . se pasan fugitivos en los montes y desertan de su naturaleza".[5]

Una situación semejante se descubre en la "mita de transporte". Los Indios de la Provincia de Tatamá, por ejemplo,[6] ocupados en la carga desde el Puerto de San Juan de Chamí hasta el Puerto de Andágueda, por 10 y 11 días, sólo conocieron las más embrionarias formas del pago en especies: "con que en estos descuentos (los hechos por las subsistencias) y en unas tres o cuatro varas de bayeta, que los Tenientes les dan, por lo que no valen, cuentas que les hacen, fenecido el viaje, no han ganado nada de él; y quedan enfermos y debiéndole al Teniente, que para pagarse los vuelve a enviar con nuevo viaje y carga como el antecedente . . ."

Esto no equivale, como es obvio, a negar la existencia de un régimen de salariado, sino a definir sus características reales: el dinero desempeña un papel de institución marginal, ya que nunca es tan poderoso en sus corrientes como para arrastrar la mentalidad del Indio (a través de los salarios, los precios y los tributos), ni tan débil como para desaparecer definitivamente. De una parte la circulación monetaria se reduce cuantitativamente a la órbita de la ciudad (siendo frecuente el caso de la creación de substitutos monetarios de un valor estrictamente local, como efecto de la exportación de todos los metales preciosos disponibles), de otra el dinero no alcanza a racionalizar la técnica de avalúo del trabajo indígena. Así que, el hecho de que se establezca un precio del trabajo en dinero legal, no le quita el sello "natural" al régi-

---

[5] *Archivo Central del Cauca*, Colonia, C. 11, 8 t.

[6] *Idem*, idem, C. 11, 8 t.

men de salariado: las masas monetarias no alcanzan a producir un anegamiento o irrigación de la economía indígena, ni se perfeccionan los sistemas de "cuenta del trabajo" por la presencia huidiza y accidentada del dinero. La "tarja" no fué sólo un medio altamente irracional y bárbaro de medir el trabajo en la época colonial,[7] sino que todavía se mantiene, incorruptible, en zonas de elevada densidad indígena de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia.

El "contacto marginal" con el dinero, se explica por la constante presión de una doble necesidad: la del pago de tributos y la de compra de mercancías (las dos o tres que no alcanzaron a producirse dentro de la economía indígena de auto-manutención). El pago de tributos es una fuerza de "mercantilización" de la economía indígena: así lo sientan indianistas de la categoría científica del Profesor José M. Ots.[8] Pero ¿hasta *dónde?* La obligación de pagar en dinero los tributos no se generalizó, sino hasta bien entrada la Colonia: más hacia el final que al intermedio. Casi todas las tasas fijadas en la más baja época colonial, terminan por ser tasas en especie: oro en polvo, telas, animales domésticos, etc. Esta práctica no hacía fácil, a veces ni siquiera posible, la "concentración del producto tributario", pero obedecía a la única política efectivamente realista, no sólo desde el punto de vista de las posibilidades y rendimientos de la economía indígena, sino desde el punto de vista de la dispersión de los poblados, del riguroso e impermeable localismo y de la vida precaria del dinero. Por el siglo XVIII, no se ha sistematizado la economía monetaria (ya que se encuentra obstruída por el localismo autárquico y primitivo y por la propia política mercantilista del Estado Español), aunque *los tributos se tasan en dinero.* Pero, ¿cuál pudo ser la presión de esta obligación fiscal, si las tasas no podían aumentar porque no aumentaba el rendimiento de las economías indígenas? En áreas de elevada población y alta densidad de resguardos —como las aledañas a Popayán— se tasan Indios a 6 pesos anuales, lo mismo que en la jurisdicción de Buga, Cali, Caloto. Los Indios de la zona minera de Barbacoas pagan la más alta tasa: 8 patacones. Y

[7] Son frecuentes las quejas de los Indios por el uso que hacen los amos de la sustracción de la tarja como un medio de anulación material de las cuentas de salarios. Existen peticiones para lograr la devolución de la tarja, quitada después de un año de trabajo (Véase *Archivo Central del Cauca*, Popayán, 1624. Colonia, C. 1-5, Encomiendas, 229). Sobre la institución de la tarja en los países andinos puede consultarse a Pío Jaramillo Alvarado, Oscar E. Reyes, Víctor Gabriel Garcés, J. M. Valega, H. Castro Pozo, Milciades Chaves y Juan Friede en Ecuador, Perú y Colombia.

[8] *El Estado Español de las Indias.* Fondo de Cultura Económica, México.

los de la cordillera, situados en la zona menos accesible a la circulación monetaria, como los Paes, apenas tienen tributos de 20 reales.[9]

Este proceso de "racionalización" de la tributación indígena es extraordinariamente lento, sin que llegue a transformar la mentalidad naturalista del Indio: si en el siglo XVI o XVII da 10 gallinas ó 5 mantas de tributo, en el XVIII debe pagar 2 ó 4 pesos, los que —para darles sustantividad económica— el Indio avalúa en una cierta cantidad de especies necesarias para "comprar el dinero". Lo mismo que antes, las cosas que da —oro en polvo, mantas, artículos corruptibles— siguen siendo las verdaderas unidades de cuenta. El pago en dinero no "racionaliza" la mentalidad del Indio, ni sus relaciones económicas, ni su vida social: lo que hace en la práctica es desviar su actividad y obligarle a efectuar rodeos a través del campo del dinero.

La mita minera no logra crear un régimen capitalista de salariado, no sólo por el exiguo volumen de lo pagado anualmente por "una conducción de Indios", sino por la interferencia de los encomenderos y hacendados en busca de impedir o neutralizar la tremenda sangría de sus "depósitos" habituales de trabajo (encomiendas, comunidades, etc.). Desde 1667 [10] las haciendas trigueras de Tunja solicitan a las autoridades el "enganche forzoso" de Indios, a causa de la despoblación ocasionada por las "conducciones mineras". En un Informe del Real de Minas de Santa Ana, Mariquita,[11] en 1638, se da una excelente visión panorámica del problema: "Cumpliendo con la obediencia de lo que V. S. nos ordena, será forzoso representarle cuanta es la necesidad que las minas de plata de Mariquita tienen de que se labren con esclavos negros para su mayor beneficio, por ser su trabajo más continuo y de más provecho que el de los Indios, cuya conservación se debe mirar con notable atención, pues se ha experimentado bien a costa deste Reyno cuán perjudicial es para él labrarse estas minas con Indios desta ciudad y la de Tunja, pues en 16 años que aquí se conocen para aquellos reales, han faltado tantos que no se puede referir sin mucha lástima, a más de la que causan los muchos que mueren o enferman en aquel trabajo tan excesivo es grande la que se puede tener a estas dos ciudades pues con su falta y disminución ni hay ya quien labre los campos ni quien cuide de los ganados".

El pánico por el trabajo forzado en las minas (ya que éste no sólo carecía de compensación económica, sino que era un medio de explotación intensiva y bárbara de la mano de obra), llevó a proyectos fiscales como el de gravar a los pueblos indígenas para "redimirse" de la

[9] *Archivo Central del Cauca,* Colonia, C. 11, 8 t.

[10] *Archivo Nacional de Colombia,* Miscelánea, T. 7, fol. 865-66.

[11] *Idem,* Minas Tolima, T. IV, fol. 152.

conducción: el Misionero Franciscano Fr. Andrés de Betancur, propone en 1638 el uso de tal arbitrio, ya que "por verse libres de las conducciones,[12] cosa que sienten tanto como el morir porque saben que sólo van a las minas de las Lajas a esto o por lo menos a no volver a sus patrias, darán cuanto tuvieren —como lo acredita la experiencia— aquellos que estando señalados para las minas venden lo poco que tienen y lo dan a quien los conduce y a sus encomenderos para que los relievan de la conducción y cuando por aquí no pueden pagar, doblado a otros que vayan en su lugar, de donde se infiere que por verse libres darán libremente lo que tuvieren". La pérdida fiscal que esta despoblación representó para la Nueva Granada (por el mediocre rendimiento de los tributos de Indios), produjo la intervención del Capitán General del Nuevo Reino y Presidente de la Real Audiencia,[13] "para que los Indios que se reparten a los minerales, sea de la obligación de los Mineros el restituirlos a los pueblos de donde salieron, y que los que fuesen de Caja sean de cargo del sobreestante de la mina, por haverse experimentado que no suelen volver todos los Indios á sus pueblos, y que si reconocen éstos que pagan menos tassa en otros, se passan dellos sacando a otros por harrieros para el trajin de sus comercios, se pasan a la Prov. de Popayan y Quito, de lo qual se ocasionaba el perjuicio referido, visto en mi Consejo de las indias, con lo que al fiscal de el se le ofreció y reconosido que la principal causa destos daños consiste en las minas, pues los Indios que se reparten a ellas no se restituyen como es de la obligación de los Mineros..."

La dimensión del problema (de pérdida física de mano de obra, por muertes y fugas), puede medirse en las innumerables Cuentas de Jornales del siglo XVII. Nada más que la "conducción" de Indios repartidos a las minas de Mariquita en 1630[14] y pagados en 1632, arroja un total de Indios mitayos de 1,350, de los cuales "desaparecieron" 408. En la conducción de 1632, pagada en 1633, los Indios repartidos llegan a 515 y la pérdida neta es de 138. En la conducción de 1637, pagada en 1639, de un total de 801 trabajadores mitayos sólo se reintegraron 498. ¿Qué crecimiento demográfico podía neutralizar tan cuantioso drenaje anual de pueblos? ¿Qué economía podía resistir semejante impacto? Como es obvio, las grandes crisis agrarias producidas por esta despoblación en masa (que apenas servía para forzar la capacidad exportadora de metales preciosos) se expresaron en un estado de escasez crónica de los abastecimientos: y la escasez alimentó la inflación de los precios en las zonas mineras, hasta el punto de que los

[12] *Idem*, idem, fol. 155-56.
[13] *Idem*, Quinas, T. 1, 1729, fol. 976-98.
[14] *Idem*, Minas Tolima, T. V, fol. 37.

MAR
CARIBE
PANAMA
VENEZUELA
O PACIFICO
Bogotá
TERRITORIOS
NACIONALES
0°
0°
ECUADOR
PERU
BRASIL
COLOMBIA
Zona de comunidades y pueblos indígenas, en los Departamentos
Dibujo
LAURO J
ZAVALA

Indios mitayos casi trabajaban exclusivamente para cubrir los costos de su propia subsistencia. Lo recibido en "dinero líquido" por el trabajo de uno o dos años de todo un pueblo indígena, no era masa individualizable y que pudiese modificar —o tocar siquiera— el status social del Indio, su economía y sus medios de cuenta. En las Relaciones de Jornales de Indios Mitayos es frecuente este tipo de liquidación:

Cuenta de los Jornales de los Indios de Cáqueza y Fosca, que trabajaron en las minas de plata de Ibagué, 1679[15]

De 1,690 jornales que ganaron los Indios de la conducción que vino a servir el año de 1678	377	patacones	anuales
Por racionamiento de maíz y carne	960	„	
Por deudas a herrero de dha mina	300	„	

De los 788 patacones con 7 reales a que asciende la Cuenta de Jornales de los mismos Indios (valor de 3,587 días de trabajo), en 1670, se descomponen así:[16]

A los granos se deben	42	patacones	
Al Cura Doctrinero	12	patacones	
Por 450 ½ @ de carne, a Real y Medio	84	„	3 reales
Por 64 fanegas y ¾ de maíz	110	„	
A los Indios se les debe	540	„	3 reales

La Cuenta Total[17] permite hacer la deducción del "saldo líquido":

Granos	42	patacones	
Mitad de jornales de Indios huídos y con destino a fábrica Iglesia	5	„	2 reales
A. S. M. por sus R. Derechos	15	„	3 „
Al salario del Protector			7½ „
Al Cura, extipendio por Doctrina	12	„	
Al Encomendero del Pueblo de Cáqueza	45	„	
Al Encomendero del Pueblo de Fosca	27	„	
A la Real Caxa, por la mitad de los jornales de Indios huídos	5	„	4 reales
Importe de la carne de abastecimiento	84	„	3 „
Importe del maíz	110	„	
Se debe a los Indios de Cáqueza	236	„	
Se debe a los Indios de Fosca	153	„	7 „

[15] *Idem*, idem, fol. 163.
[16] *Idem*, idem, T. IV, fol. 84-8.
[17] *Idem*, idem, fol. 89.

II.—*El salariado artesanal de la Colonia*

En la vida colonial hispano-americana, el taller artesano no es tanto una empresa —cercada literalmente por reglamentos y Veedores—, sino un mecanismo de ordenación social. Sin la íntima comprensión de esta premisa, nada podría adelantarse en la elaboración de una sociología del salariado. Los reglamentos españoles y los Cabildos no sólo tratan de acentuar el sentido de "docencia social" del taller artesano, sino su papel en lo que cabría llamar "policía del trabajo", en su más trascendente y amplio sentido. Desde luego, vale la pena definir el alcance de semejante expresión. Cuando se habla —dentro de la sociedad colonial— de "policía del trabajo", no se entiende sólo la vigilancia sobre los trabajadores como tales, sino la vigilancia sobre la conducta. Es, obviamente, un régimen administrativo y económico, pero también un régimen moral. ¿Podía disponer la sociedad colonial de un mejor instrumento de conservación del orden público -noción eje de los conceptos, tanto políticos como morales— que el taller artesano y el gremio? Esta es la razón de que la política del Estado Español frente a los gremios de las Indias se inspiró siempre en la necesidad de negarles la independencia o más exactamente, toda posibilidad o principio de independencia.

Aunque las normas indianas son casuistas —hechas según los moldes locales de las distintas partes del Imperio Español— respecto a la vida de los gremios, están identificadas en ciertos "principios maestros": el pleno sometimiento de la vida gremial a los Cabildos, la prohibición de cualquier tipo de organización extra-oficial, la organización de arriba a abajo, la minuciosa reglamentación de las relaciones entre maestros, oficiales y aprendices, la discriminación racial en contra de los Negros y "gente de color quebrado".

La vida corporativa europea no aparece por ninguna parte. ¿Qué organización corporativa podía realizarse sin anular o disminuir el poder de los órganos del Estado Español? La organización gremial indiana tiene, entonces, un limitado sentido: no es una organización para asegurar la autonomía del gremio, en el orden económico o en el moral y político, sino para dar forma al control de los Cabildos y Reales Audiencias sobre el gremio. Se trata solamente de una "polea de transmisión" entre el artesanado y la rudimentaria arquitectura estatal: de allí que, de una parte el gremio carezca de capacidad para realizar incluso los exámenes de habilidad técnica (oficio que corresponde a los Cabildos o a los Maestros nombrados por aquéllos) y de otra tenga que funcionar dentro de la cofradía religiosa y organizar Monte Píos

para la ayuda mutua. Estas funciones absorben la casi totalidad de la *vida posible* de los Gremios Indianos. En este espíritu coinciden las Ordenanzas sobre Gremios de México[18] o los reglamentos vigentes en la Nueva Granada, como la *Instrucción General para los Gremios*, elaborada por el Asesor General del Virrey "para el mejor gobierno de los Gremios", en Abril de 1777.[19]

Para dar una mayor validez a nuestro análisis, tomaremos como "caso" el del gremio y el taller artesano en el Virreinato de la Nueva Granada.

Los caracteres que definen la fisonomía del régimen gremial neogranadino podrían ser agrupados así:

1) Carencia de personería del gremio, para hacer su propia vida y controlar la economía del taller artesano, en sus relaciones hacia adentro o hacia afuera;

2) Absoluta *permeabilidad* del gremio (en el sentido de que podía libremente escogerse un oficio, sin posibilidad de oposición por parte de las organizaciones gremiales), pero *absoluta fijeza* en el trabajo dentro del taller;

3) Control técnico de los oficios y los talleres artesanos por parte de la autoridad pública;

4) *Inmovilidad* de la mano de obra, independientemente de la libertad jurídica instituída por las Ordenanzas;

5) Régimen patriarcal dentro del taller artesano, convertido en una proyección social de la familia;

6) Iniciación del régimen de contratos (de aprendizaje y de trabajo);

7) Formación de un rudimentario "proletariado artesanal" (con aquellos elementos "de desecho" inhabilitados para la obtención de títulos gremiales y autorización de ejercicio público del oficio).

El Gremio carece de personería para hacer vida propia y controlar la economía del taller artesano, en sus relaciones hacia adentro o hacia afuera. No solamente se hace imposible dentro de la sociedad colonial la organización de las corporaciones tal como se conocen en la vida medieval europea —con plena capacidad para regular la actividad económica de los gremios—, sino que las actividades gremiales están plenamente intervenidas por las autoridades públicas (Gobernaciones, Reales Audiencias, Cabildos). De una parte se limita rigurosamente el campo de la actividad gremial —formación de cofradías o asociaciones

[18] Chávez Orozco, Luis: *Páginas de Historia Económica de México*. Sección de Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, México, 1936, p. 43.

[19] *Archivo Histórico Nacional de Colombia*, Miscelánea, T. 3, fols. 287-313.

destinadas a servicios religiosos y organización de un elemental y precario mutualismo a través de los Monte Píos— y de otra se prohibe toda asociación, permanente u ocasional, que tienda a dar personalidad, carácter sustantivo, al gremio. "Los Gobernadores, Corregidores y Justicias no permitirán que los gremios por sí mismos y sin su noticia y aprobación hagan juntas, ni cofradías, formándose estatutos y estableciéndose convenciones que ceden en su perjuicio, y el de la Autoridad Real".[20]

El principio de la "libertad gremial" era mantenido sólo en la medida en que impedía el fortalecimiento del gremio como "organización" o como poder social. A los gremios les estaba prohibido fijar un número determinado de individuos "que deban profesarle, sino que en cada gremio entre todo el que quisiere y se juzgare a propósito",[21] aunque la autoridad pública no estaba constituída para asegurar la "libre movilidad" en los oficios o la libre movilidad territorial de la población. Son frecuentes en la organización neo-granadina, los casos de las autoridades que impiden —contraviniendo las Ordenanzas— el establecimiento de artesanos de otras localidades para asegurar el monopolio de hecho de un oficio[22]: los medios son de diversa índole, como la imposición de fianzas cuantiosas por el entable del taller, la dilatación indefinida del examen por los Veedores nombrados por el Cabildo, la aplicación de las "leyes de vagancia", etc.

El gremio carecía de medios de acción sobre la economía del taller: ni podía intervenir en la calidad de sus productos, ni en sus métodos de trabajo, ni en sus precios, ni tampoco en sus contactos con la clientela, tradicional o no. De este modo, el Estado Español impidió que el gremio se convirtiese en un poder económico que le llegase a suplantar o neutralizar en el momento en que absorbiese funciones de control, de regulación o de simple vigilancia. Su estrategia política se orientó entonces en el sentido de impedir la vida autónoma del gremio, pero concentrando la máxima actividad en el taller individualmente considerado: así nos explicamos el que las Guerras de Independencia hubiesen sorprendido a la sociedad colonial sin gremios con estructura, con orientación propia y capacidad de combatir.

La actividad del Estado (a través de los distintos organismos locales), tiende a impedir el que los gremios lleguen a tener barreras propias, pero da a la actividad de los talleres una gran fijeza, por medio de un rígido sistema de contratos. Como es obvio, dentro de una socie-

[20] *Instrucción General para los Gremios de la N. Granada*, 1777, ob. cit. fol. 294.
[21] *Instrucción General para los Gremios de la N. Granada*, 1777, ob. cit. fol. 294.
[22] *Miscelánea*, T. 3, 1795, Villa de la Candelaria de Medellín, fol. 621 y *ss.* Expulsión de Plateros de Sn. Nicolás de Barranquilla, 1762, Misc. T. 3, fol. 259 *ss.*

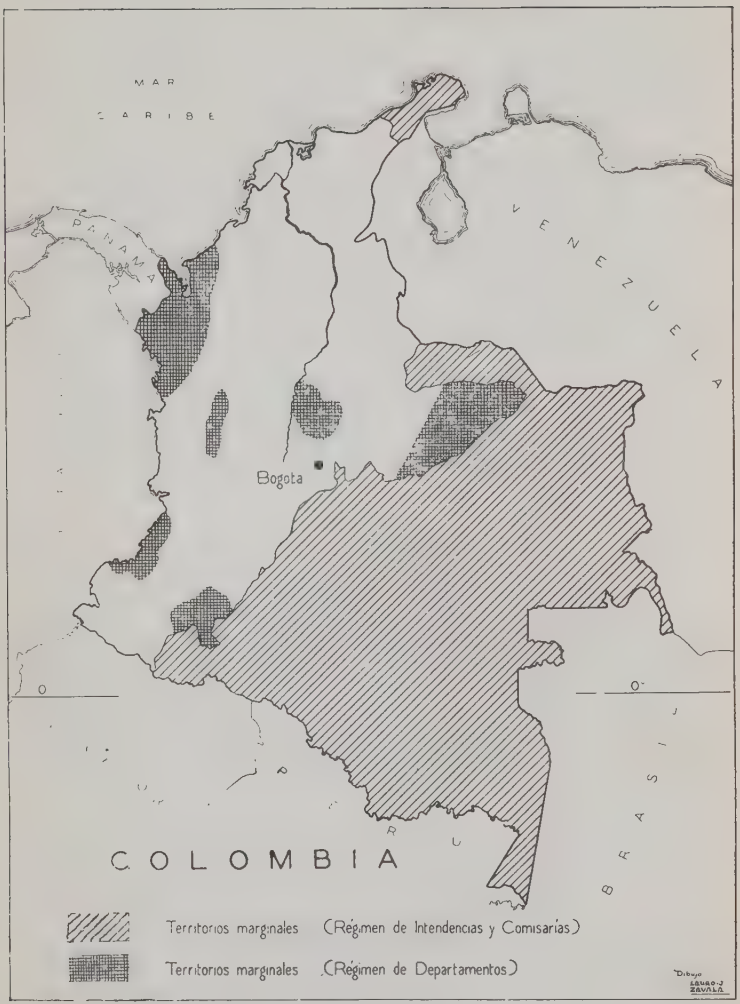
dad tan estratificada como la colonial (en la que cabía la existencia de formaciones capitalistas arriba, pero no en las zonas del artesanado), este régimen contractual no tiene flexibilidad alguna, ni da margen para la formación de un mercado del trabajo, en el sentido capitalista de la palabra. De una parte se garantiza la asistencia regular, la permanencia en el taller por los períodos contractualmente estipulados, la vigilancia paternalista sobre aprendices y oficiales, la rigurosa disciplina en el trabajo; de otra la imposibilidad del despido y la capacidad de solicitar examen para adquirir título de oficial o maestro y "abrir tienda pública".

Los Oficiales y Maestros Sueltos "al tiempo que se contrataren para entrar en el (obrador) celebraran un papel por el que se obliguen a permanecer cierto tiempo, que a lo menos sea el de un año, ofreciendo el Mtro mantenerlos dho termino, sin despedirlos, á no ser que para ello tenga legítimas y justificadas causas y á pagarles puntualmente el salario acostumbrado á los de su clase".[23] Tanto los despidos como el abandono del trabajo están castigados con las más severas sanciones: el despido de oficial o aprendiz antes del tiempo estipulado y sin la autorización de los Veedores, lleva primero penas pecuniarias, luego degradación gremial y suspensión a perpetuidad del ejercicio de la maestría; la aceptación de oficiales sin certificación de haber cumplido los contratos anteriores, acarrea penas económicas y gremiales; el incumplimiento del contrato por parte de los oficiales se castiga las primeras veces con multas y luego ocasiona trabajos forzados por un año ("Se pondrán por un año a que sirvan con grillete en las obras públicas del Pueblo o Provincia").[24]

La permeabilidad del gremio —que es una consecuencia de su incapacidad para organizarse autónomamente como un poder corporativo— se garantiza por dos medios preferentes, ambos negativos: la inexistencia de requisitos para la adopción de un oficio y para la presentación de exámenes públicos (con el objeto de adquirir la calidad de oficial o maestro); su elevado costo no debe interpretarse como expresión de una política de creación de obstáculos económicos para impedir el constante flujo dentro del gremio, sino pura y simplemente como un reflejo de la mentalidad arbitrista de la época colonial.

A pesar de esta organización —intervenida por los Cabildos, las Gobernaciones y las Reales Audiencias— puede surgir dentro de ella un nuevo elemento social: el que, para dar una denominación propia, llamaría el *proletariado* artesano, el asalariado permanente y que carece de movilidad dentro del gremio. Este proletariado artesanal está inte-

[23] *Miscelánea*, T. 3, fol. 304, Archivo Histórico Nacional de Colombia.
[24] *Misc.* ob. cit., fol. 309 Vlto.


MAR
CARIBE
PANAMA
VENEZUELA
Bogota
COLOMBIA
BRASIL
Territorios marginales (Régimen de Intendencias y Comisarías)
Territorios marginales (Régimen de Departamentos)
Dibujo
LEMBO-J
ZAVALA

grado por los Maestros y Oficiales Sueltos, que no pueden ejercer independientemente un oficio y por lo tanto deben ocuparse profesionalmente en los talleres autorizados para hacer vida pública. Ninguna denominación tan exacta como la consagrada por las propias Ordenanzas: trabajadores "sueltos", sin facultad de asociación propia, sin cohesión ni posibilidad de ascenso, atados por los contratos inflexibles al régimen del taller.

Pero ni este proletariado artesanal, como fuerza interna, ni las clases mercantiles, como presión externa, logran modificar este "cuadro tradicional". El intermediario mercantil carece de medios para penetrar en la propia esfera del taller artesano (como sucede en Europa en la época de la manufactura heterogénea y los albores del mercantilismo), ya que carece de *interés* y de *posibilidad*. Carece de interés por cuanto su actividad se realiza —con los más altos márgenes de ganancia— a través del monopolio del comercio de importación (de cosas que, por su naturaleza, era "económico" importar de la Metrópoli); a la falta de interés comercial se une la imposibilidad de infiltrarse a la esfera de la economía artesana, rompiendo el vínculo que liga directamente al taller con su clientela, con su "mercado personal" y un tanto intransmisible.

II

Es en la permeabilidad de este régimen gremial que reside la clave de un hecho histórico: la utilización de la artesanía como un mecanismo de mestizaje cultural y de asimilación de ciertos sectores de la población indígena por ese circuito protegido que es "la ciudad". En el período de descomposición de la encomienda y de ruptura de los antiguos sistemas de vida comunal indígena, el Indio sólo tiene —en última instancia— tres posibilidades: la del trabajo forzado en la mita, la del corrimiento a las áreas marginales de la selva o la de incorporación a la ciudad por el camino de los gremios.

La primera posibilidad es la del trabajo forzado, con una forma jurídica u otra: puede llamarse mita, esclavitud, enganche o aparcería, y tener por escenario económico la hacienda o el Real de Minas. Su esencia es el trabajo forzado, la actividad regulada, directa o indirectamente, por un principio de coacción. Este es un camino de "incorporación violenta", no obstante la hipocresía jurídica de la conquista española: su efecto es la anulación del Indio como valor cultural.

La segunda posibilidad es la de la fuga, la evasión a las zonas inaccesibles y desde luego, las peor acondicionadas biológicamente: la selva, el desierto, la tundra. Es el camino de la regresión cultural, por

cuanto estos ciegos desplazamientos en busca de "país sin Conquistadores", desemboca fatalmente en un *proceso de salvajización:* y aunque no empleo esta expresión en un sentido neciamente despectivo, tampoco me inclino a la idealización de los panindigenistas. Este proceso no es denunciado sólo por Jueces e Investigadores,[25] sino por los virreyes humanistas del XVIII como Espeleta y Caballero y Góngora en la Nueva Granada.

La tercera posibilidad —la única constructiva— es la de incorporación a la ciudad por la vía de los oficios domésticos, las obras públicas, los obrajes y los talleres. La ciudad es la única zona realmente protegida, por ser residencia de autoridades y cabildos y el recinto de obligada afluencia de las "nuevas corrientes culturales", en el que si bien el gremio ata e inmoviliza, también suministra elementos defensivos. Desde este punto de vista, la falta de una organización gremial autónoma; —al estilo europeo— fué altamente benéfica para el Indio, porque hizo posible una relativa "asimilación social", con el mínimo costo. La vida de gremio era todo un mecanismo de transformación sociológica para el Indio: le introduce a una técnica, a unos hábitos, a un pensamiento, a unas relaciones económicas que forman un mundo extraño, pero de cierta homogeneidad. Es fácil entender que el gremio —con su compleja trama de obligaciones y normas que todo lo invaden— es un elemento de mestizaje mucho más importante que el de la sangre. En un sentido estrictamente biológico, el Mestizo es un pequeño lote de sangre española rodeado por varias generaciones de Indios. ¿Qué otra cosa podía suceder —pese al desbordamiento biológico de las "minorías blancas"— en un archipiélago de localidades sin vida hacia afuera y forzada a entremezclarse, constantemente, con sus propios elementos y su propia sangre?

Dentro de este status social, el salariado aparece como el vínculo más importante que hace el Indio con la economía monetaria y con el sistema de precios. Antes de que se le aparezca ninguna escala de valores, a través del salariado artesanal puede entrar en contacto con un sistema racional de cuenta y medida. Luego, la facultad de ejercer públicamente un oficio lo conduce, por cortas escalas, a los diversos precios del mercado (los precios de las cosas, de los servicios públicos, etc.): ahí termina la posibilidad de ampliar su sistema de cuenta, pero es ya el camino hacia una nueva cultura.

En donde este mestizaje cultural se realiza más enérgicamente, como

[25] "En hallarse estos (los Indios) tan tiranizados —escribe el Juez Martínez Malo, *Archivo Central del Cauca*, 1730, Colonia, C. 11, 8 t.— se pasan fugitivos en los montes y desertan de su naturaleza".

en Quito[26] el Indio logra rebasar la etapa de simple descubrimiento y demostrar una elevada asimilación de las nuevas maneras técnicas y sociales. Pero este proceso de "asimilación" crea entre el Indio mestizado culturalmente y el que continúa viviendo dentro del mapa gigantesco de la encomienda, la mina, la estancia, la misión, y el repartimiento, la misma distancia histórica que existe entre campo y ciudad, entre economías de cosas simples y economías de cosas animadas por el espíritu del dinero, entre trabajo irracional y forzoso que se paga con alimentos y vestuario y trabajo racional, auto-gobernado, que se mide y se paga monetariamente.

III.—*El salariado en las "regiones marginales" latino-americanas de la época contemporánea*

No creo que sea posible avanzar mucho —y es ya una aventura referirse a una posibilidad de avance— en la determinación de una nueva conducta del Estado frente a las poblaciones indígenas que hacen *vida marginal*, si no entramos a definir ese tipo de relaciones a través de las cuales el Indio se pone en contacto con la cultura capitalista o con la cultura neo-feudal. Dentro de esa trama de instituciones de contacto, es harto difícil encontrar una que haya ejercido y ejerza tanta influencia como el salariado. Porque determinar este régimen sociológico no es limitarse a describir las formas de pago —en moneda o especie— ni atarse a la modalidad externa del salario, sino explicar las relaciones sociales, la adquisición de nuevos hábitos económicos, las transformaciones de la mentalidad política que el salario ocasiona. ¿Tendremos elementos de juicio para hablar de ese régimen naturalista de salariado en poblaciones indígenas que están radicalmente fuera de la vida nacional o de las que se encuentran en un "estadio de transición" y en camino de una "asimilación más o menos negativa"? No creo que podamos disponer de una investigación sistemática sobre este tipo de problemas, ni hoy ni mañana: la América Latina no está aún acondicionada para semejantes aventuras del conocimiento social. Pero disponemos —por lo menos— de un conocimiento de tal naturaleza que nos permitirá plantear el problema con cierta congruencia y adecuada fisonomía y en términos que hagan posible la adopción de una política indigenista de salarios.

Los alcances de este planteamiento guardan entonces relación con

[26] Sobre el particular puede consultarse a cualquiera de los grandes historiadores y sociólogos del Ecuador: F. González Suárez, *Historia General del Ecuador;* Pío Jaramillo Alvarado, *El Indio Ecuatoriano;* Benjamín Carrión, O. E. Reyes, Víctor G. Garcés y Leopoldo Benítez Binuesa.

la necesidad de una nueva política de tratamiento del Indio como mano de obra, pero no sólo como mano de obra.

Hablar de que las poblaciones indígenas —como tales— hacen "vida marginal", es ya una verdad simple, de las que circulan por el pequeño territorio de los analistas de América. Pero el problema no está en comprometerse en semejantes enunciados generales, que pueden decir lo mismo mucho que nada, sino en definir el carácter de *lo marginal.* Sin esta definición previa —en términos de problema indígena y no de ninguna otra cosa— no podremos evitar las tesis equívocas, que son equívocas precisamente porque pasamos por sobre ellas dándoles un valor entendido. Pero lo cierto es que yo, como economista, tengo un concepto de lo marginal del que seguramente no participarán los filósofos, ni acaso los sociólogos de cierta tendencia. Y bien: ¿cuáles son esas poblaciones indígenas marginales? Yo podría responder que todas y no estaría en un error, según ya lo afirmé en otra ocasión.[27] No estaría en un error, pero tampoco estaría diciendo una verdad científica; desde luego que no habría definido los grados de proximidad o de alejamiento, de permeabilidad o de impermeabilidad de los distintos pueblos indígenas. Y como el problema de las "poblaciones marginales" no es un problema de más o menos, de mayor o menor distancia histórica entre un pueblo indígena y la "cultura de la nación" (para llamarla de alguna manera), vale la pena establecer una Escala Indicadora de estos tipos de marginalidad:

Primer Tipo: Grupo de los pueblos indígenas que, en razón de su localización económica, tiene relaciones permanentes y directas con la "cultura de la nación".

Segundo Tipo: Grupo de los pueblos que en razón de su marginamiento geográfico conserva formas tribales de organización, de vida y de pensamiento, pero que han entrado en relaciones permanentes con la "cultura de la nación".

Tercer Tipo: Grupo de los pueblos marginales geográfica y socialmente, que ha entrado en contacto circunstancial con la "cultura" exterior a través de tres exclusivos mecanismos:

a) el puesto o guarnición militar;

b) la misión religiosa;

c) la explotación forestal o minera de los "territorios marginales".

Cuarto Tipo: Grupo de los pueblos de absoluta marginalidad, que sólo tiene contactos accidentales, negativos y extra-económicos, con la "cultura de la nación".

---

[27] García, Antonio: *Pasado y Presente del Indio,* Ed. Centro, Bogotá, 1939, pp. 41-7.

Desde luego, aunque esta Escala Indicadora la he construído pensando en el status social de los Indios latino-americanos (Ecuador, Perú, Bolivia, México, Guatemala, Brasil y Chile, por lo menos), tiene su principal base en la experiencia de Colombia: pero así como se aplica a grupos indígenas colombianos podría emplearse en el análisis de cualquier otro "problema nacional". Lo que importa no perder de vista es la cuestión fundamental que he propuesto: ¿cómo existe, sociológicamente, el régimen de salariado, para montar sobre tal análisis una verdadera política indigenista de salarios? La Escala Indicadora no tiene pues otro alcance que el de servir de medio de clasificación de los grupos indígenas, en orden a la determinación del "régimen de salariado" correspondiente a cada *tipo de marginalidad.*

Primer Grupo de Pueblos Marginados

He tomado en cuenta dos elementos condicionantes: *a)* la localización geo-económica y *b)* las relaciones directas y permanentes con la "cultura de la nación".

Este grupo comprende a los Pueblos cuya posición, desde el punto de vista geo-económico, no es *estrictamente marginal:* su "habitat" recibe las influencias directas del mercado, de los hábitos sociales y de la organización política nacional. Incluso aparece rota la antigua organización tribal y apenas se mantiene el régimen español de la "comunidad" (tan individualista en su mecanismo económico interno, tan precaria y provisional), si bien funcionando como una isla (en cuanto no existe nada que la vincule orgánicamente a la vida administrativa del Municipio). Y sin embargo, se trata de pueblos marginales: carecen de una mentalidad monetaria, es muy limitada su escala de valores, no tienen conceptos políticos, no pueden orientar racionalmente su economía ni saben ampliar el ámbito de sus conquistas culturales.

Dentro de este marco viven los Pueblos Guambianos y Paeses, localizados en el corazón de una zona latifundista del Departamento del Cauca, o los Indios de las comunidades de Riosucio y Quinchía, corredor lateral de un área golpeada por la afluencia de las más profundas corrientes de colonización intensiva.[28]

Los Indios guambianos conservan su lengua (altamente permeable a la influencia del mercado y de las instituciones culturales que en él se insertan), mantienen su condición de propietarios del suelo en la

[28] La influencia de esta colonización intensiva sobre las comunidades indígenas, está estudiada por el Lic. L. Duque Gómez en *Comunidades del Occidente de Caldas,* Edic. Instituto Indigenista de Colombia, 1946 y por Antonio García en *Geografía Económica de Caldas,* ya cit., pp. 232 y ss.

medida en que mantienen "la comunidad" o Resguardo, compran y venden regularmente por medios directos, pero su mentalidad es social y políticamente marginal. La "comunidad" no es realmente una forma de ordenación del trabajo social, ni un sistema de uso de las energías comunes, sino un régimen de defensas negativas: en lo económico impide la pérdida del patrimonio territorial, en lo fiscal el pago de impuestos ordinarios, en lo demográfico la dispersión de las familias "emparentadas" y en lo cultural la desaparición de las lenguas, de ciertas tradiciones y leyendas vinculadas al valor expresivo de las lenguas y de ciertas prácticas médico-sanitarias. Pero esta "comunidad" —tal como la diseñó y heredó la Colonia Española— no está hecha para crear o mantener el espíritu colectivista (como las organizaciones tribales), sino precisamente para substituirlo. Substituirlo ¿con qué? Por la familia individualista, usufructuaria *tradicional* de un lote segregado de la propiedad común. De comunero, entendido como parte indivisible de un todo social, se llega a co-propietario, definido como parte de una sociedad transitoria que se sustenta sobre una propiedad privada de cosas. Pero —de todos modos— "el resguardo" ha evitado no sólo la dispersión del grupo indígena, la pérdida de la lengua, el marchitamiento de ciertas tradiciones colectivistas de trabajo, sino la *degradación cultural* del pueblo indígena, la definitiva pérdida de la *posibilidad* cultural del grupo. El Indio de "resguardo" (y me parece más adecuada la antigua expresión española) no ha logrado adquirir una mentalidad nueva, pero conserva un nivel humano superior al del Indio "suelto' —para emplear un calificativo irreemplazable de las Ordenanzas Indianas— que trabaja como peón en las haciendas neo-feudales[29] o en las minas.

Si esta comunidad de tipo español se montase sobre una economía cooperativa y dispusiese de un mecanismo de *racionalización cultural* —semejante al que inspiró el Plan Tarasco de México[30]— podría con-

[29] No le doy el sentido que A. Lipschütz le da en *El Indoamericanismo y el problema racial en las Américas* (Santiago, Edit. Zig-zag, p. 68), de simple feudalismo inorgánico, sino de feudalismo transformado por la influencia de ambientes capitalistas (Véase *Bases de la Economía Contemporánea*, por Antonio García. Bogotá, 1948. pp. 68 y *ss.*).

[30] Se refiere a la recomendación del Congreso Indigenista de Pátzcuaro de que "la investigación de los pueblos indígenas se haga de acuerdo con planes integrales", tomando teóricamente como modelo el Proyecto Tarasco de la Escuela de Antropología de México y de la Universidad de California. No obstante que el Lic. Lucio Mendieta y Núñez habla del fracaso del Plan Tarasco, lo continúo aceptando como una de las grandes experiencias hechas en América en el conocimiento del Indio y en su transformación cultural. Siguiendo las líneas directrices del Plan, el Instituto Nacional Indigenista de Colombia, el Instituto Etnológico y la

vertirse, precisamente, en el medio *más adecuado de incorporación a la vida nacional*. El problema de hoy no radica en su conservación o en su eliminación en bloque, en arrasarla o dejarla intacta: este es ya un dilema inaceptable. El problema de hoy es el de utilizar las fuerzas que vienen de atrás, equipándolas con las nuevas formas de trabajo. Por lo demás, es pleonástico advertir que cuando digo "incorporación" uso la palabra en su estricto sentido indigenista de *asimilación racional* y *constructiva*, tal como quedó definido en la Carta de Pátzcuaro.

En el área guambiana-páes, el salariado tiene estas modalidades sociológicas:

a) En cuanto a las formas de pago, se combinan el salario en dinero y el salario en especie, según la proximidad a las zonas de más intensa y regular circulación monetaria. En las zonas en las que coexisten las comunidades indígenas con las haciendas (Totoró, Paniquitá, Silvia, Jambaló, etc.) y aquéllas tienen fácil acceso a los mercados de productos agrícolas, predomina el salario en dinero; desde luego que si el Indio ha hecho contacto regular con el sistema de precios, no hay razón para que no estime monetariamente su propio trabajo, máxime cuando son "necesidades monetarias" las que le impelen a servir de peón en las haciendas, para complementar el ingreso obtenido con la venta de productos de la "parcela comunal". En las zonas más inaccesibles de la cordillera —cobijadas bajo la gruesa denominación de Tierra Adentro[31] —se ha impuesto el salario en especie, bien sea que se avalúe nominalmente en dinero (haciéndose el pago en alimentos y vestuario) o bien que un determinado producto haga el papel de *unidad de cuenta* y substituto del patrón monetario. En este último caso, puede constatarse la plena vigencia de un régimen de salariado natural, desde luego que la especie (generalmente coca) ha llegado a adquirir una naturaleza de sistema de exclusión del dinero. Estos son los *límites reales* del área de circulación del peso legal: el trabajo se avalúa en "medidas" de hojas de coca, fenómeno que no sólo sirve para mostrar el grado de marginalismo de este tipo de economía, sino el grado de afianzamiento del cocaísmo.[32] Y a juzgar por las cuentas coloniales,[33] este sistema de

---

Escuela de Antropología de la Universidad de Caracas, proyectan la investigación integral del pueblo guajiro. Sobre la experiencia tarasca, véase Ignacio M. del Castillo: *La alfabetización en lenguas indígenas: El Proyecto Tarasco*, en "América Indígena", V, p. 139.

31 Pérez de Barradas, José: *Arqueología y Antropología de Tierra Adentro*. Bogotá, Ministerio de Educación.

Friede, Juan: *El Indio en la lucha por la tierra*. Inst. Indigenista de Colombia.

Moreno, G. Cabrera: *Las comunidades indígenas del Cauca*.

32 Bonilla Iragorri, Gerardo (Recopilación de): *El problema del cultivo y masticación de hojas de coca en Colombia*. Edit. Castillo, Popayán (sin fecha). Garcés,

salariado tiene una tradición que arranca de la Colonia y ha sido incapaz de modificar el Estado Republicano. De paso cabe hacer la advertencia de que el área suramericana de la coca coincide con el área de salariado natural en haciendas neo-feudales, con ausencia total de dinero en las relaciones de trabajo o interviniendo marginalmente el dinero.

b) El salariado en especie coexiste con el "terraje" o régimen de pago de la renta territorial en productos y en trabajo: en esta área del terraje (institución que tiene cierto parentesco social con el "huasipungo" ecuatoriano y en general con todas las formas coloniales de aparcería), el salario se convierte en un elemento regresivo, que sirve desde luego para la *retención* de mano de obra indígena, en el doble sentido de que le impide moverse territorialmente y moverse en el sentido técnico-económico. La carencia de medios de compra, puede explicar el *progresivo marginamiento* del Indio de la cordillera alta: su incapacidad le conduce, por una especie de fuerza de gravedad regresiva, a un estado de aislamiento y auto-manutención y de pérdida de conquistas culturales anteriormente hechas (como las referentes al conocimiento del mercado, el dinero y el precio).

c) El salariado en dinero —por causa de los bajos niveles de salarios (10 ó más veces inferiores a los de fábricas y haciendas capitalistas), de su irregularidad y de su combinación con especies— carece de corrientes lo suficientemente enérgicas como para imprimir un nuevo rumbo a la economía y cultura de la "comunidad". La "incorporación" se realiza a medias: la desproporción entre los precios de las cosas y servicios que compra y las cosas y servicios que vende, los complicados mecanismos de los contratos y los secretos del "juego mercantil", hacen del Indio un marginado, que se limita a realizar un pequeño círculo de operaciones, sin atreverse a rebasar sus bordes. Otro tanto sucede en la esfera de las relaciones políticas: aparte de su propio Cabildo, nada puede entender de lo que sucede con Estado, Gobernadores u órganos de un "poder nacional", cuya presión advierte a través de mecanismos represivos (policía y guzgados). Sus relaciones con la Iglesia no le impulsan a nuevos planteamientos culturales (ya que es una Iglesia formalista, supersticiosa y que no fomenta hábitos racionales ni trata

---

Víctor G.: *El Indio ecuatoriano y la coca*, en "América Indígena". V, p. 287.
Friede: *Opus cit.*

[33] En el Archivo Parroquial de San Sebastián (Cauca), se encuentra una Cuenta y Razón del Síndico de la Parroquia, 1826:

Idem, para colocar los adobes en coca y chicha un peso, seis reales....P	001	Rs.	6
„ para las siembras y siegas de trigo en coca y chicha.....	011		
„ doce reales en guarapo y seis en coca para peones de la pared..	001		4
„ tres pesos de coca para el corte de trigo	003		

de influir sobre la capacidad técnica del pueblo, forzándola en algún sentido), ni a nuevos procesos ideológicos, ni a nuevas formas de economía: esas relaciones se limitan a dar especies (diezmos, primicias, ofrendas) y accidentalmente dinero, a cambio de servicios religiosos, más o menos carentes de contenido espiritual. Es un lugar común anotar que aun para estos grupos indígenas "formalmente católicos", la religión es una técnica mágica destinada a modificar las fuerzas naturales y obtener un beneficio económico. El "cielo" de los Indios no es sino un panteón de "divinidades" agrícolas que actúan sobre las lluvias, las tempestades, las sequías, la fertilidad del suelo, el sexo de los hijos o la abundancia y calidad de las cosechas. Así como la función crea el órgano, esta manera de absorber el Indio la religión la ha convertido en una religión hecha a su imagen y semejanza, o más exactamente, a imagen y semejanza de sus necesidades. Es evidente que estamos en presencia de una "deformación", si es que sociológicamente tiene alguna validez la comparación con "patrones puros": pero en esta "deformación" reside la causa de su vigencia y de su estabilidad en los pueblos indígenas. Si la Iglesia la tolera y la ampara es porque así se expresa su instinto de conservación.

d) El salariado en dinero no alcanza a jugar un papel enérgico en la economía comunal (ni en el sentido de "elemento de ahorro", ni en el de transformación de la ración alimenticia, ni en el de adquisición de nuevos útiles de trabajo, ni en el de vinculación con mercados activos de mano de obra, etc.) por la interferencia de dos factores regresivos:

1) el régimen de "obligaciones" con la Iglesia, que absorbe una elevada cuota de "días hábiles" y la masa de salarios ahorrados;

2) la presión de los impuestos indirectos, de las "obligaciones" con el Cabildo Indígena y de las "contribuciones privadas".[34]

La Iglesia es, dentro de este tipo de territorios al margen de la vida nacional, el verdadero subtituto del Estado. Nada podremos avanzar en la política de "incorporación nacional" del Indio —en lo que ésta tiene de introducción a la esfera del Estado, de las relaciones con la economía pública y el orden jurídico— mientras se mantenga este "sistema de poder" con una vida propia y a espaldas de la organización estatal. Dentro del régimen de Patronato, la Iglesia formó o fortaleció sus hábitos cesaristas, que luego llegaron a florecer con la separación

[34] En algunos pueblos indígenas (como los del resguardo de Ortega, en el Tolima) los caciques han impuesto un régimen de "contribuciones privadas", en dinero, especies o trabajo (García, Antonio y Friede, Juan: *Informe sobre los resguardos de Chaparral y Ortega*, Inst. Indigenista de Colombia, 1945. Friede, Juan: *Opus cit.*, pp. 167-71).

formal de la Iglesia y del Estado, convirtiéndose la "separación" en un régimen de patronato invertido: de la supeditación legal de la Iglesia al Estado se pasó a la supeditación real del Estado a la Iglesia.

En estos territorios marginales, no existe siquiera el problema de competencias de poder: el único poder es la Iglesia. Y es la existencia de este sistema de relaciones lo que anula el principio activo del dinero.

En los resguardos de Pancitará, Ríoblanco, San Juan, etc. (Cauca), las prestaciones gratuitas de trabajo a la Iglesia y al Cabildo y la celebración de días festivos, consume alrededor del 40% de los 276 días hábiles disponibles "que sirven a cualquier colombiano para procurarse medios de manutención".[35] A esta absorción consuntiva de trabajo útil, se agrega la "contribución decimal", que el Indio paga al comerciante Rematador del Diezmo y los desembolsos monetarios por fiestas y obligaciones religiosas. Se configuran así los "servicios religiosos" como un sistema de absorción indefinida de salarios ahorrados: un bautizo cuesta cuatro días de trabajo; por el privilegio de abrigar una noche la imagen del Santo, en las giras litúrgicas de las Comisiones, 8 días; una misa, de 10 a 20 jornales; un viaje del Cura a celebrar misa al resguardo, cuesta 600 jornales. Entre los Kuaiqueres de Nariño, una fiesta religiosa cuesta al Síndico y a los Indios "fiesteros" de $15.00 a $30.00 per capita,[36] que al nivel de los jornales me-

---

[35] Friede, Juan: *El Indio en lucha por la tierra. Historia de los Resguardos del Macizo Central Colombiano*, Edic. del Instituto Indigenista de Colombia, Bogotá, 1944, pgs. 167-171.

Año Común, fuera descanso dominical	313	días de trabajo
Menos (—) 37 fiestas religiosas y nals. obligatorias	276	„
„ (—) 15-25 días de "obligaciones" con Cabildo	256	„
„ (—) tiempo medio empleado para ir mercado	178	„
„ fiestas religiosas de guarda indígena	168	„
„ fiesta del Patrón del Resguardo	163	„
„ tiempo de Comisiones de la Virgen	157	„

La Comisión de la Virgen en el Resguardo de San Juan, recaudó $ 1,800.00 en cuatro meses de 1942, cuando el jornal promedio de la región era de $ 0.25.

[36] Chaves, Milciades: *El problema indígena en el Departamento de Nariño*. Instituto Indigenista de Colombia, 1944, p. 13. Esta disposición de la Iglesia como "bomba de succión" es la misma que han advertido los investigadores del problema indígena latino-americano. Refiriéndose a este peso desproporcionado de las ceremonias religiosas sobre la economía indígena, ha escrito recientemente el antropólogo ecuatoriano Aníbal Buitrón (*Vida y Pasión del Campesino Ecuatoriano*, "América Indígena", VIII, p. 126): "La Iglesia Católica en el Ecuador no bautiza, ni casa, ni oficia un funeral mientras no se pague, sin tener la menor consideración de la situación económica de la familia o persona afectada. El padre campesino de un recién nacido que desee bautizarlo debe pagar y, si el cura no necesita dinero, tiene que realizar cualquier tarea que le ordene".

dios de la región, arroja una contribución individual de 100 días de trabajo.

Dentro de este tipo de "organización local" —que no tiene otro contacto con el mundo exterior que el salario en dinero, la compra de uno o dos artículos alimenticios y de vestuario y la venta de dos o tres productos agrícolas— la Iglesia es el Poder alimentado por la situación marginal.

En cuanto a los Indígenas que ya han perdido la forma comunal o se encuentran en trance de perderla —como en el caso de los terrazgueros, arrendatarios y peones de Cauca, Caldas y Nariño o de los grupos que ocupan el Valle de Atris (Pasto) o las "parcialidades" de Guática, Ríosucio y Quinchía en Caldas— el salariado en dinero reviste casi las mismas características sociológicas que las existentes para la población campesina en general. Esto no quiere decir que sean Indígenas "incorporados" —tal como podría mal entenderse— sino que entran a formar parte de una población amorfa, suelta, desarraigada y subconsumidora, que tampoco está incorporada a la vida nacional.

También existe el caso de comunidades indígenas, como la de Tocancipá (Cundinamarca), que en razón de la carencia de tierras agrícolas impone a los comuneros la obligación de convertirse en peones asalariados de las minas y las haciendas de la Sabana: su condición es la misma de la restante población campesina que sólo dispone de "huerta familiar" y estima su producto como un ingreso suplementario. La calidad de asalariado es la sustantiva, la de comunero secundaria: ha desaparecido por lo tanto el fenómeno de "marginalidad indígena", para operar otro de "marginalidad campesina".

La intensidad de las fuerzas que impulsan los grupos indígenas al salariado, depende entonces de la forma de reparto de la tierra comunal y de la suficiencia o insuficiencia de los "lotes individuales": en donde es completa la insuficiencia —por razones de cantidad y calidad del suelo, como en Tocancipá— el salario es el ingreso sustantivo y regular; en donde —como en Nariño— es alta la insuficiencia cuantitativa por no ser mayores de media hectárea las asignaciones individuales, pero es posible el régimen de explotación intensiva —el salario es un "complemento" regular, conservando el producto agrícola el carácter de ingreso sustantivo; y en donde el mercado de trabajo es inactivo e irregular— por la permanencia de las haciendas neo-feudales— el salario es irregular y adjetivo como ingreso, siendo absorbido por el voraz cuerpo fiscal de la Iglesia.

Segundo Grupo de Pueblos Marginados

Pertenecen al segundo grupo los pueblos indígenas que habitan territorios semi-marginales, que conservan su organización tribal y que han entrado en "contacto directo" y permanente con "culturas capitalistas". Tal es el caso de los Sibundoyes o Inganos (diferentes de los grupos tribales dispersos sobre los ríos Caquetá, Mocoa, Guineo y Putumayo) y del pueblo Guajiro, localizado en una península arenosa que sirve de puente en el tráfico entre las localidades limítrofes de Colombia y Venezuela.

Los Sibundoyes conservan su lengua y la estructura tribal, pero la pérdida de las tierras comunales en el Valle del Sibundoy (eje de una extensa área de colonización y desplazamiento de campesinos pobres del Departamento de Nariño) les ha puesto dentro de la esfera regular del mercado. En esta "asimilación" del régimen comercial y del avalúo en dinero —que les ha llevado a convertirse en tratantes nómades— podrían compararse con uno de los mejores pueblos indígenas de la América Latina: el de los Otavalos, en el Ecuador, que a través del mercado de productos agrícolas de la Provincia de Imbabura y de las ventas de paños tejidos en telares indígenas, han entrado en contacto con las más activas corrientes de tráfico mercantil de Ecuador y Colombia. Pero los Sibundoyes y los Ingano apenas ocupan un pequeño reducto territorial, por haber sido desplazados por una Misión Religiosa: la base de su tráfico no puede estar integrada por manufacturas y productos agrícolas, sino por resinas, fibras y cortezas del bosque silvestre. Ese proceso de "incorporación" de los Sibundoyes podría dividirse en dos etapas:

a) la de pérdida paulatina de la tierra comunal (tomada por la Misión Religiosa en calidad de "compra" —a cambio de servicios religiosos— o "donación, herencia" u otra calidad semejante, y convertida de inmediato en tierra de pastoreo) y establecimiento de un *salariado penitencial y naturalista* (trabajo en la hacienda misional como "penitencia religiosa" a cambio de "contraprestaciones en culto" o por comida avaluada en dinero);

b) la del "nomadismo mercantil", una vez que el Indio ha tenido entrenamiento en los cambios con los colonos mestizos de las explotaciones de fibras, cortezas y gomas, sin perder el contacto con el pueblo de origen.

La lucha por la tierra de los Indios Sibundoyes cubre un dramático período de medio siglo: la inicia un Concejo Municipal —el de Mocoa—, que solicita la segregación de 70 hectáreas del Resguardo, en la

época de explotación de las quinas a fines del XIX—, continúa y remata con el ingreso de la Misión Religiosa a principios del XX, la que primero se apoya en los Indios para expulsar a los colonos mestizos y luego se apodera de las tierras comunales. Un pueblo de quineros—avanzada de la colonización mestiza —es quemado en 1903: "por orden de fray Lorenzo de Pupiales, asesorado por fray Estanislao de las Cortes, los Indígenas destruyeron a golpes de hacha las casas cuyos despojos eran después incinerados", dice un Informe oficial.[37] La Iglesia entra en "posesión" de las tierras y 20 ó 25 años después comienza el proceso de "saneamiento jurídico", solicitando su adjudicación. Pero el área de influencia económica de la Misión abarca conjuntamente las tierras comunales y las baldías, que empezaban a ser desmontadas por los colonos mestizos del Nariño y Huila. "Los habitantes del pueblo de Las Casas —dice el citado informe[38]— no tienen en donde trabajar, pues están rodeados por los terrenos de la Misión y para poder proveerse de maderas y leña en los baldíos nacionales tienen necesidad de una orden escrita del R. P. Fr. Andrés. Lo mismo pasa con los Indígenas, para poder sacar la "totora" (junco) y el "palmito", materiales con que fabrican esteras y cuerdas que vendidas en el mercado de Pasto les sirve para su subsistencia . . ."

La Misión utilizó —en el período de consumación del despojo— un sistema de *aparcería penitencial*: entregaba al Indio un lote de tierra a cambio de que lo devolviese cultivado a la Misión al cabo de siete años, conminándolo con multas en dinero hasta por $50.00. A este sistema extra-estatal de imposición, se agrega un verdadero régimen penitenciario de cepos, látigo y prisión por deudas.[39] Incluso llegó a conformarse una meticulosa tarifa en la flagelación de los Indios, por delitos como el de la resistencia a entregar la tierra cultivada. En otro Informe del mismo Ingeniero Ossa V.,[40] se define la técnica empleada para despojar a Indios y colonos mestizos: la tierra cultivada se *da* en tenencia a otro Indígena o colono, "para que así el primitivo pierda su título de cultivador; pues este nuevo poseedor tiene que firmar documento de arrendamiento por el cual reconoce la posesión de los P.P. y el hecho de recibirlo cultivado". Estos "contratos de arrendamiento" se han utilizado tanto para expulsar la población indígena originaria,

[37] Informe al Ministro de Industrias y Trabajo, Peregrino Ossa, Agosto 9, 1935, fol. 2.

[38] Informe al Ministro de Industrias y Trabajo, Peregrino Ossa, Agosto 9, 1935, fol. 5.

[39] Informe al Ministro de Industrias y Trabajo, Peregrino Ossa, Agosto 9, 1935, fol. 5-6.

[40] Informe al Ministro de Industrias y Trabajo, Sibundoy, Agosto 11, 1935, fol. 5-6.

como para desmontar selva considerada baldía: así la Iglesia se convierte en un incontrastable poder territorial, arrendando tierras de la nación y de los resguardos y haciendo de los Indios aparceros serviles que deben pagar la renta de la tierra, las multas y las cargas religiosas en pesos oro.

De nuevo la Iglesia —dentro de esta esfera de territorios sin autoridad política ni vida nacional— desempeña el papel de substituto del Estado: pero un substituto de naturaleza señorial y que resucita la antigua técnica de "radicación" o de "incorporación" de los pueblos indígenas por medios coercitivos. Constituyendo el tributo y el arrendamiento las fuerzas que mayor presión ejercen, el régimen de salariado no desempeña un papel sustantivo en esta brusca y negativa transformación de la vida indígena. El canal de comunicación con el mercado —que se va abriendo y regularizando en la medida en que se hacen más definidas e impostergables las necesidades— es la venta de productos tejidos con fibras silvestres. Por este camino, los pueblos sibundoy e ingano han ido esparciéndose por todos los mercados del centro y sur de Colombia, o replegándose sobre la selva: hacia el Caquetá, hacia el río Mocoa o hacia las orillas del río Guineo, en la quebrada Guaichayaco, en donde se ha mezclado con la migración ingana procedente de la zona ecuatoriana del río Napo.[41]

* * *

El pueblo guajiro habita uno de los más inclementes hogares geográficos, en la península más septentrional de la América del Sur, de suelo llano y arenoso, con una pequeña serie de serranías que constituyen la "zona de abrigo" en los largos y asoladores veranos. Sin embargo, esta línea geográfica de defensas no ha servido para *fijar* territorialmente las tribus guajiras —substituyendo la economía ganadera nómade y estacional por una agricultura estable— por la carencia de agua (en las represas naturales y en los pozos o "casimbas") en las sabanas vecinas a esta orografía protectora. "De las pocas serranías que constituyen el relieve de la Guajira,[42] solamente los Montes de Oca, en su extremo meridional, ofrecen campo a la agricultura. El resto del territorio guajiro es una vasta llanura ondulada, desprovista de vegetación abundante y sin agua corriente, pues la que sirve para proveer

[41] Chaves, Milciades: *Informe sobre la Comisión Etnológica a los grupos indígenas Ingano, Siona y Kofan, localizados en la Comisaría del Putumayo,* Bogotá. 1946, p. 11.

[42] Muñoz Rivas, Eduardo y Millán Perdomo, E.: *Las Formas Económicas de la Guajira.* Informe en el Curso de Economía de la Escuela Superior de Guerra, 1947, p. 2.

a los hombres y a los animales es extraída de pozos... o de las casimbas o aljibes excavados por los Indios, constituyen la mayoría sólo depósitos para el almacenamiento de las aguas lluvias".

El fondo de la economía es polifásico: ganadería "estacional", y nómade, pesca de perlas y langosta, recolección de dividivi silvestre y extracción de sal marina. Y en razón de que todas estas son actividades orientadas forzosamente hacia la exportación, la sociedad guajira es la que ha sufrido más frontalmente el impacto de los mercados capitalistas. ¿Cómo ha podido subsistir, en qué condiciones, la organización tribal guajira y cuáles son las características sociológicas del régimen de salariado? Si bien es cierto que en la base de la organización guajira —tan cerrada y compacta— subsiste el más crudo naturalismo (carencia de relaciones monetarias y de acumulación individual), en la cúspide se opera un fenómeno de honda impregnación capitalista. El Cacique mantiene la organización tribal incólume, a cambio de que ella "trabaje" para su enriquecimiento personal.

Los Indios de la "casta" (clasificación de los 15 grupos tribales de la península guajira), hacen dos tipos de contacto con el mercado: a través del sistema de relaciones controladas económicamente por el Cacique y por medio de las relaciones directas con los contrabandistas y vendedores ambulantes. En el primer caso no entran en contacto real con el dinero —por la interferencia de la autoridad tribal— y en el segundo canjea cosas, no sólo porque desconoce los mecanismos de la acumulación, sino porque en la península desértica es muy escasa la "utilidad" (posibilidad de realización inmediata) del dinero.

En tal medio geo-económico, el trueque se impone por necesidad, ya que los mercados estables están localizados a grandes distancias y es muy poco denso el tráfico ambulante. ¿Cuál puede ser la capacidad de compra del dinero legal? Se destacan así, escuetamente, las dos partes del tráfico: perlas, cueros, dividivi, por telas, ron, tabaco y armas. Pero no es lo mismo este tipo de trueque, que el existente en sociedades que carecen en absoluto de criterio monetario. Tendremos entonces que establecer una diferenciación fundamental:

Trueque Natural.—El que se basa en el canje simple de cosas, confrontándose directamente el valor de los productos trocados, sin ninguna intervención del dinero: el canje se realiza por medio de un regateo que se apoya en la utilidad inmediata de las cosas, adquiriendo entonces una naturaleza esencialmente transitoria y circunstancial.

Trueque Racional.—Es el que consiste en el canje de cosas, pero utilizándose el dinero como una unidad para medir los valores: la presencia de éste le da un carácter racional a la transacción, puesto que

supone una más completa unificación del sistema de cuenta y medida. Este trueque supone un manejo del sistema de precios.

Las condiciones geo-económicas explican el carácter precario de la ganadería guajira y su forzado nomadismo. En los veranos prolongados, desaparece toda base alimenticia vegetal, aún en las últimas líneas de defensa de las serranías. En los períodos de relativo balanceamiento de las "dos estaciones" (invierno-verano), la economía no alcanza a recuperar los valores desperdiciados en los "grandes veranos", cuyo ciclo aun no se ha intentado determinar y que llegan a tener una duración de dos y tres años. La expedición organizada por el Instituto Etnológico Nacional en 1947 —a dos años de este verano de ciclo largo— tuvo la oportunidad de estudiar los impactos de este tremendo drama climatológico: descenso catastrófico de la economía ganadera, emigraciones en masa hacia la zona venezolana de Maracaibo, desaparición física de la agricultura, agotamiento de las represas y casimbas, formación de una resaca de población indígena —masculina y femenina— lanzada a los mercados del trabajo y la prostitución. "Los ganados —escribe el Licenciado Roberto Pineda[43]— han desaparecido casi por completo. La falta de agua y de pastos ha acabado con ellos. El Indio propietario de ganados se ve obligado a llevarlos diariamente a distancias que a veces alcanzan a 40 y 50 kilómetros a beber en una de las casimbas o jagüeyes cercanos. Y este recorrido ocupa todo el día, y los ganados no tienen oportunidad de comer y consumen sus energías en las largas caminatas. Por eso, de un millón o más de cabezas de ganado de todas las clases que en total se le calculaba a la Guajira, hoy no pueden encontrarse arriba de treinta mil, y éstas casi todas incluídas dentro del ganado caprino".

Para el análisis del régimen sociológico de salariado, es necesario determinar previamente los tipos de trabajadores que se encuentran en la sociedad guajira:

Tipo A: *Esclavo*, en el sentido técnico de la expresión: es objeto de propiedad privada, se compra y se vende. La esclavitud se constituye por guerras, por castigo o por endeudamiento: existe inclusive transmisión hereditaria de los esclavos. Careçe en absoluto de salario.

Tipo B: *Sirviente Vitalicio*, sin capacidad de movimiento autónomo, con salario gracioso en especies (en cuanto es concedido irregularmente, sin pacto ni otro principio que el de la voluntad del Cacique o jefe de "casta").

---

[43] *Informe preliminar sobre aspectos sociales y económicos de la Guajira*, Bogotá, 1947, p. 10.

Tipo C.: *Asalariado Natural:* es el que emplea el cacique, bien sea para trabajar en sus propias empresas (de ganadería, pesca, recolección de dividivi, etc.) o en empresas ajenas, y a quien se paga en especies y sin una convención contractual. Sin embargo, el avalúo del trabajo se hace en dinero, lo mismo que las mercancías y contraprestaciones en la "tienda de raya". Siempre que interviene el cacique como contratista, el Indio sólo recibe especies, sin que logre establecer ninguna relación, directa o indirecta, entre los precios de las cosas que compra y el precio de su trabajo.

Tipo D: *Asalariado inferior a destajo:* es el que trabaja en la elaboración y empaque de sal en las Salinas marítimas de Manaure, Pájaro y Bahía Honda, en colaboración con la mano de obra familiar, cargando con los riesgos totales y enteramente fuera de la órbita de influencia del Derecho del Trabajo. Tanto por la exigua cuantía del salario, como por la interferencia conjunta de los caciques y las "tiendas de raya" (para darles una denominación acorde con su fisonomía colonial), el salario en dinero no alcanza a formar una mentalidad monetaria y racional.

Como salta a la vista, esta estructura de grupos laborales coexistentes lleva a emparentar el salariado con las instituciones esclavistas y serviles: en el peón indígena que trabaja a destajo en la recolección de sal o de dividivi, hay un transfondo de dependencia vitalicia y de incapacidad de manejar un patrimonio realmente individual y autónomo. En el "mercado del trabajo", no existe la libre contratación, ni ninguna de las condiciones que hiciesen posible su filiación como "mercado capitalista", desde luego que el asalariado lleva a todas partes sus relaciones de subordinación tribal. Esta situación social se expresa en el hecho de que el trabajador indígena a destajo está fuera del circuito de aplicación del derecho Social Colombiano: es, por definición, una persona laboral carente de derechos sociales, no obstante que las salinas están bajo la administración del Banco de la República. "La actividad de la población indígena en las salinas se limita a las épocas de explotación;[44] es decir, cuando ya se ha evaporado el agua y quedan los bancos de sal listos para ser elaborados y empacados. El Indio, pues, tiene que sacar la sal a la orilla de los depósitos, dejarla secar por dos días, al cabo de los cuales un guarda le da la aprobación a la sal o la rechaza, según esté limpia o sucia. Si la rechaza, el Indio ha perdido entonces todo ese trabajo, porque la sal no puede empacarse y al Indio le pagan por bulto empacado y no por día de trabajo. El Indio, para mayor claridad, tiene que picar la sal, secarla, limpiarla, empa-

[44] Informe Pineda, ob. cit. p. 16.

carla, pesarla y arrumarla para ser transportada a los muelles, en sacos de 75 kilos y por todo ese trabajo, por un bulto de sal recibe como pago la suma de $ 0.12 a 0.14. Es de advertir que el peso oficial de la sal es de 62 ½ kilos, sin embargo, al Indio se le exige que el saco sea de 75 kilos: como puede comprobarse . . . el jornal del Indígena guajiro que trabaja en la salinas es muy exiguo, pues para secar, picar, limpiar y empacar un bulto de 75 kilos se requiere bastante tiempo. Entonces el Indio tiene que hacerse ayudar por su mujer en sus labores y se hace una división del trabajo entre el hombre y su mujer, la cual dedica el tiempo a empacar y transportar la sal. Es realmente impresionante ver a las Indias guajiras, inclusive a aquellas que serán madres dentro de poco tiempo, agobiadas bajo el peso de 75 kilos de sal, a temperaturas que en la calle, bajo el sol, no bajan de 45° centígrados".

Este asalariado primitivo —y que, por una excepcional paradoja, exhibe como patrón a una institución tan moderna como el Banco Central— puede caracterizarse por los siguientes factores:

a) forma rudimentaria y unilateral del destajo;

b) ausencia absoluta de prestaciones sociales (servicios hospitalarios y médicos, descanso dominical, etc.);

c) apariencia de "contrato de suministro" para recargar totalmente los riesgos sobre el Indio;

d) cuantía por debajo de los niveles de remuneración en las zonas indígenas de Cauca y Nariño;

e) trabajo gratuito de la mano de obra familiar. Marginalmente cabe anotar que esta ausencia de personalidad sustantiva de la mujer como asalariada —ya que aparece como un apéndice del hombre— y esta falta de posibilidades de obtención de ingresos, explica la fácil prostitución de las Indias que viajan a Maracaibo (la ciudad venezolana que ejerce la mayor influencia sobre toda la economía peninsular guajira) o a las aldeas y rancherías de la misma órbita comercial. La prostitución, como fuente irregular de ingresos, no aisla a la India de su familia de origen ni tiene otros efectos que los relacionados con la introducción de una nueva patología.

Tercer Grupo de Pueblos Marginados

A este grupo corresponden los pueblos marginados geográfica y socialmente y que sólo han entrado en contacto circunstancial y adjetivo con la "cultura capitalista", a través de tres exclusivos mecanismos: la misión religiosa, el puesto o guarnición militar y la explotación forestal y minera propia de los "territorios marginales". Podrían tomarse como ejemplo los pueblos de la Gran Hoya Amazónica, particularmente

los Sionas, los Koreguaje y los Kofan. En este caso se encuentran los pueblos indígenas cuyos "coeficientes de marginalidad" permiten afirmar que sólo ocasionalmente han entrado en relación con un mercado y que para sobrevivir en una *selva en estado de conquista* (por la presencia de los puestos militares, de las empresas caucheras o de explotación de fibras y de las misiones católicas) usan como técnica defensiva la migración periódica.

Los Koreguaje ocupan el Alto Caquetá, pero su "área migratoria" —dentro de la que se realizan los desplazamientos periódicos, por razones sanitarias, mágicas y económicas— es extraordinariamente extensa: en lo que va del siglo, comprendiendo las dramáticas épocas de las caucherías, han pasado de Solano a Mecayá (más abajo del área de los Makaguaje), del río Orteguaza al Bodoquero (en donde una Misión capuchina pretendió su "reducción" con poblado, cepo y corregidor), luego a Gerumaní —por la presión misional— y más tarde a la "bocana" de Santa María en el Caquetá.[45]

Su economía es característicamente recolectora (extracción de fibras y gomas del bosque silvestre, caza de tortugas, recolección de huevos, etc.): inclusive su agricultura vive aún la etapa intermedia entre la recolección simple y el cultivo completamente regular y sedentario. Esta "economía agrícola elemental" (que no conoce la colonización estable), participa del carácter transitorio de las actividades recolectoras. A semejanza del caso guajiro, el contacto con el mercado capitalista se efectúa exclusivamente a través de la familia gobernante en la tribu de los Piranga. Se desarrolla así un proceso de elaboración capitalista, en la cúspide de la organización tribal, manteniéndose la base enteramente al margen de dicho proceso. La familia Piranga no sólo monopoliza la contratación de mano de obra indígena (recibiendo los salarios en dinero en las explotaciones de caucho, juansoco, petróleo, etc.), sino la actividad ganadera y comercial: su papel es el de conductor único en las relaciones con el mercado.

El régimen de salariado tiene las siguientes modalidades:

a) Salariado en especie, pero avaluado en dinero, en las explotaciones de caucho y petróleo: la interferencia del cacique impide la formación de una mentalidad monetaria y de un sistema de cuenta racional: realmente el dinero no opera como elemento de "mercantilización" de la economía, por el estado de marginalidad del pueblo indígena.

b) Salariado puramente natural y autoritario, en las empresas económicas de la familia gobernante (ganadería, extracción de gomas, etc.), sin intervención alguna del dinero: en este caso, el empresario

[45] Friede, Juan: *Los Koreguaje. —Historia, Geografía, Etnografía y Antropología Social—*. San Agustín, Huila, 1947, p. 12.

indígena utiliza en su provecho los propios mecanismos solidaristas de la organización tribal y de ahí que ni siquiera se haga un avalúo del trabajo, ni en moneda ni en cosas: el suministro de alimentos tiene el carácter de contraprestación, pero determinada unilateralmente por quienes ejercen el monopolio rígido de la autoridad.

A semejanza de los Koreguaje, los Kofan se hallan en la etapa intermedia entre el nomadismo y el sedentarismo: pero no existe razón alguna para afirmar que el sedentarismo —dentro de las actuales condiciones de la selva amazónica— representa una forma de vida superior a la nómade. No sólo la economía causa y alienta el nomadismo (recolección, pesca, agricultura elemental que no ata por largo tiempo a un suelo, lavado de oro, construcción de canoas), sino la presión de las corrientes anárquicas de colonización, la ausencia de poblados racionales y la defensa profiláctica. Mientras no se transforme la conducta frente a los pueblos indígenas que habitan la selva en minúsculos grupos dispersos, el nomadismo será la estrategia defensiva de esos pueblos. ¿Cómo ha de convertirse la agricultura en una actividad totalmente sedentaria, si no existe problema de ocupación territorial o de dominio exclusivo de un espacio, si se puede recoger rápidamente la cosecha, si la "preparación del suelo" sólo consiste en rozar y quemar y si no adquiere un carácter sustantivo por no ser más fijo, regular y eficiente que la pesca, la recolección de frutos silvestres y la construcción de canoas? La fabricación de canoas es la actividad que guía la vida del pueblo: la fácil obtención de cosechas evita el tener que transportarla de la antigua vivienda y el adquirir la obligación de construir viviendas estables.

De otra parte, las migraciones se realizan dentro de una misma "zona de desplazamiento tribal", la que es naturalmente extensa en un territorio de gigantescas dimensiones. Las migraciones de los Kofan cubren grandes distancias, del Churuyaco al Putumayo, del Aguarico[46] a San Miguel.

La política de los puestos militares y de las misiones católicas se ha orientado hacia la constitución de poblados: pero su dirección no ha sido la de "incorporar racionalmente" al Indio —organizando la *concentración* como un mecanismo de servicios y de transformación cultural—, sino la de encontrar un depósito fijo de mano de obra a bajo precio (el típico "trabajo colonial"), la de hacer fácil la tributación a la Iglesia, y el control catequístico, la de asegurar la hechura casi gratuita de haciendas y el régimen de autoridad misional, la de romper la estructura del clan, substituyéndolo por una de familias que puedan ha-

[46] Friede, Juan: *Los Kofan*. p. 37.

cer vida individual y carezcan totalmente de defensas colectivas. Este proceso de constitución de "poblados", comenzó en la época de explotación intensiva del caucho y la quina: en 1914 se fundó San Miguel el Nuevo (Teteyé), tratando de reunir los Kofan de Aguarico, San Miguel y Guamuez, que es disuelto por una epidemia en 1923. En 1925 se fundó San Antonio del Guamuez —paralelamente al avance de la colonización mestiza, con elevadas necesidades de "mano de obra inferior")— mantenido con fuerza policial utilizando la misma técnica de los misioneros capuchinos del Oriente y la Guayana en el siglo XVIII. Frente a este "poblado de conquista", el pueblo indígena sólo puede defenderse por la migración.[47] No cabe duda de que estamos en presencia, no sólo de un fracaso definitivo de la vieja política de "radicación forzosa", sino de la utilización de la misión eclesiástica como vehículo de "incorporación nacional", de fijación territorial de los pueblos y de elevación de los standards de cultura. El Estado latino-americano está en mora de crear sus propios órganos, no sólo para el equipamiento cultural de los Indios, sino para la efectiva colonización de los territorios marginales con los pueblos de Indios: esta tarea no es religiosa sino fundamentalmente política, no se basa en actividades de simple proselitismo sino en técnicas de reconstrucción social. Es claro que se trata de una gigantesca batalla; desde luego que las Misiones Católicas que suplantan al Estado en los territorios marginales, por no estar dispuestas a renunciar a un poder lucrativo y absoluto, atacan estas tesis por anti-religiosas. Pero la historia no regresa, y las Misiones religiosas no pueden continuar alimentándose exclusivamente con la obra realizada por algunos misioneros de la época colonial, cuando la Iglesia llegó a ser el más importante mecanismo de transformación cultural y política de los pueblos indígenas. Es claro que el Patronato también desempeñó un papel corruptor de la Iglesia y que las Misiones habían llegado por el siglo XVIII a una completa burocratización, como lo constata en su Relación de Mando el obispo Caballero y Góngora, el mejor símbolo de la vida colonial por reunir en su persona las calidades de arzobispo y virrey.

Y es claro que misiones como las de frailes capuchinos de la Guayana, que perseguían con tropa a los Indios fugitivos de las cárceles misionales, no son sino "puestos de conquista", administrados con el

[47] Esto no quiere decir, desde luego, que no se acepte el principio de que el poblado —concebido como una técnica racional de iniciación del Indio a una nueva forma de vida social mejor equipada para la satisfacción de las necesidades— pueda ser el más útil instrumento de reconstrucción cultural. En la Carta de Pátzcuaro figura el Acuerdo XLVII sobre Formación de Centros de Población Indígena.

criterio de la asimilación violenta: como una coincidencia histórica se apunta el hecho de que son los mismos frailes capuchinos los que dirigen la "pacificación" sangrienta que sigue a la Revolución de los Comuneros (1781) y los mismos que reproducen este tipo de "misión colonial" en el siglo XX en el Valle del Sibundoy. Pero las Misiones de los jesuítas en los llanos orientales de la Nueva Granada, en la Capitanía General de Venezuela, en algunos sectores de la Hoya Amazónica, en las reducciones guaraníes del Uruguay y del Paraguay —aparte de lo que significan como espresas de suplantación religiosa— pueden y deben considerarse como los ensayos más afortunados de "radicación constructiva", efectuada a través del suministro de aportes culturales encaminados a dar al trabajo un mayor rendimiento y a la vida un más alto nivel.[48]

No se ensaya siquiera discutir el derecho de las Iglesias (ya no puede hablarse exclusivamente de la Católica, por más que se mantenga en algunos países latino-americanos el espíritu colonial de "la religión única", o, para usar una terminología también colonial, del "estanco sobre las religiones") a propagar sus creencias en los pueblos marginales, a través del viejo canal de la misión: lo que se trata es de sentar es que el Estado debe construir sus propios canales para realizar *su* propia política indigenista. El fin del Estado no es el de suplantar la religión de los pueblos indígenas —por entrar en la peligrosa tarea de calificar las concepciones y prácticas religiosas aceptables o de desecho—, sino el de lograr su incorporación constructiva a la vida orgánica de la nación. Para cumplir este fin, el Estado no puede limitarse a echar mano de las instituciones misionales, con el único argumento de que tienen una tradición de varios siglos en la América Latina: precisamente es este hecho el que debe servir para demostrar su incapacidad en la realización de tareas político-sociales que son enteramente ajenas a su índole y a sus intereses. Un sociólogo católico de mediados del siglo XIX, el señor José M. Samper, hace un semejante planteamiento del problema, desde el punto de vista de la incapacidad de la Misión religiosa para cumplir tareas extra-religiosas como son las de dotar al Indio de nuevas técnicas y nuevas formas de trabajo social: "las misiones— escribe en *Ensayo sobre las Revoluciones Políticas y la Condición Social de las Repúblicas Colombianas*[49] —hicieron degenerar las razas indígenas dondequiera; y si la historia de esos estable-

[48] Cardif, R. P. G.: *Las misiones jesuíticas*, pp. 91-103. Hernández, R. P. P. *Agricultura en las misiones jesuíticas*, p. 104. *El problema indígena en la Argentina*. Ed. Consejo Agrario Nacional, Buenos Aires, 1945.

[49] Con un Apéndice sobre la Orografía y la población de la Confederación Granadina, Ed. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, p. 51.

cimientos no estuviese probando la plena exactitud de nuestra aserción, los ejemplos que hoy todavía ofrece Colombia no dejarían lugar a duda alguna". ¿No podría hoy repetirse este mismo juicio de 1861?

* * *

En cuanto a este tipo de pueblos marginales, el régimen de salariado se caracteriza por su irregularidad y su franco naturalismo. La presencia ocasional del dinero —unida a la interferencia de los caciques, que han utilizado en su exclusivo provecho económico el espíritu de la solidaridad tribal— no alcanza a crear ni el sentido de valores de cambio, ni menos el sentido de lucro. De ahí que cuando el "Indio de abajo" comercie (en el caso de los Kofan, el no perteneciente a la familia Piranga) ofrezca indistintamente por unos zarcillos una olla, una jigra o una hamaca.[50] Y cuando sirve como trabajador en las empresas del cacique, reciba un salario en especie, que no trata de medirse o avaluarse de ninguna manera para buscar cierta proporción entre la prestación de trabajo y la cosa dada en cambio y que para el Indio es una compensación con cierta naturaleza de regalo o donativo. Es ésta, como salta a la vista, una de las formas más primitivas del salariado en especie, puesto que no sólo no toca con el dinero (ni para hacer cierto avalúo e intentar la aplicación de un concepto de compensación entre lo que se da y lo que se recibe), sino que se realiza íntegramente a sus espaldas y apoyado en los resortes de la solidaridad tribal. ¿Cabría —frente a ésta— la tesis de que dicho régimen está ya fuera de los marcos del salariado, alegando el argumento de la irregularidad del pago, la ausencia de medidas racionales, la apariencia de donativo que tiene el salario y la falta de un acuerdo de voluntades entre el trabajador y quien lo emplea? Todos estos factores sociológicos no sirven en modo alguno para demostrar la inexistencia del salariado en esta especie de comunidades indígenas marginales, sino para mostrar sus *formas especiales de existencia.* La cuestión puede ser examinada en dos partes: la que se refiere a *por qué* es salariado y la que se relaciona con *el cómo* existe. Es salariado porque se da regularmente un trabajo a cambio de una remuneración, estableciéndose una relación de dependencia económica y perteneciendo el producto del trabajo al que desempeña la función de patrón. Para el caso no importa que se trate de una remuneración en especie, con cierta fisonomía de donativo (por la manera unilateral como se fija, dado el espíritu de la organización tribal)e incluso irregular: esto no desvirtúa la esencia sociológica del salariado. Todo lo contrario, sirve para definir su naturaleza peculiar:

[50] Friede, Juan: *Los Kofan,* p. 41.

a) inexistencia de medios de cuenta o avalúo del trabajo;

b) inexistencia de un sentido de compensación de valores (proporcionalidad entre lo que se paga como salario y lo que se recibe en trabajo);

c) utilización de la solidaridad tribal para dar al salariado una cierta apariencia de "gracioso donativo";

d) ninguna intervención del dinero, ni siquiera para hacer más fácil la estimación del salario, como sucede en el régimen de las "tiendas de raya";

e) absoluta marginalidad desde el punto de vista de la completa inexistencia de derechos sociales para el trabajador indígena;

f) carácter borroso de la "relación de trabajo";

g) intervención del cacique como patrón o como intermediario forzoso en el empleo y remuneración de la mano de obra indígena.

Estos pueblos se encuentran situados en la línea divisoria entre la marginalidad correspondiente a los tres primeros grupos y la marginalidad absoluta, la de los pueblos que sólo tienen contactos accidentales, negativos y extra-económicos con la "cultura de la Nación". El caso de la marginalidad absoluta es el de los Indios que por el carácter insular de su vida, por su carencia de hábitos y necesidades comerciales (ni aun en sus capas superiores), por el empleo de formas de trabajo con un simple sentido de subsistencia colectiva, por la actitud francamente temerosa o francamente hostil respecto a todo elemento extraño, se han dado en llamar "salvajes". No participo de las ideas vulgares sobre dichos Indios confinados en las zonas más inaccesibles del bosque latino-americano (entre otras cosas porque creo en la sabiduría de sus instintos y de sus experiencias para manejarse en un medio físico tan complejo como la selva virgen), ni tampoco simpatizo con los generosos intentos de idealización.

Niños Tepehuas del Sur. Xoconoxtle, Durango (México).—*Foto J. Alden Mason*

The Tepehuan, and the other Aborigines of the Mexican Sierra Madre Occidental

By J. Alden Mason
(United States)

Sumario

Los Indios Tepehuas son desconocidos desde el punto de vista científico, probablemente debido a su actual pobreza cultural. Están divididos en dos grupos; uno al Norte y otro al Sur, hoy bastante separados y sin ningún contacto. Tales grupos difieren considerablemente en su lenguaje y pueden encontrarse también diferencias culturales. Por otra parte, el lenguaje de los Tepehuas del Sur está más emparentado al de los Tepecanos y probablemente más aún al de los Pimas y Pápagos que al de los propios Tepehuas del Norte.

En cuanto a su vida económica los Tepehuas aparentemente se diferencían de un peón mexicano, sin afiliación tribal, solamente en el tipo de su casa y en la blusa y pantalones blancos de algodón, lo mismo que en el saco de malla de los hombres.

La lanza del mitote, **que celebran varias veces al año, tiene la misma importancia que las fiestas religiosas entre los Coras y Tepecanos, con su fuego y bailes de toda la noche, altar, comida y la actuación del cantador con su "arco"; pero carece de los rezadores rituales y de las palabras de melopeya estandarizadas en otros grupos. Quizás el mitote fué originalmente una ceremonia religiosa; hoy, sin embargo, es apenas algo más que una reunión de gentes con fines de diversión social.**

Es probable que estos Indios ocuparon un punto medio entre el patrón cultural de la Sierra del Norte —tipificado por los Tarahumaras, con su centro de interés en la guerra— y el patrón cultural de la Sierra del Sur, con énfasis en la religión y las ceremonias. De aquellos centros culturales posiblemente el del Norte haya ejercido mayor influencia en los Tepehuas que hoy forman el grupo de esa zona; y el segundo patrón sobre los del grupo del Sur. Mas, es tan poco lo que se sabe de ambos conjuntos, que quizás nunca llegue a confirmarse plenamente lo que supone esta hipótesis.

Today the natives who once inhabited the great length of the Mexican Sierra Madre Occidental are reduced to four main groups, Tarahumar, Tepehuan, Cora and Huichol. To the north the Lower Pima are practically extinct as a tribal entity, and the same probably now applies to the Tepecano to the south. The Cahita (Yaqui-Mayo) of the Pacific slope and coast, with their practically extinct linguistic relatives such as the Varohio and Ocoroni, do not fall in this geographical area.

All the above-named groups are members of the Utaztecan linguistic stock, the Tarahumar, Cahita, Varohio and Ocoroni falling in

the Taracahitian family, the Cora and Huichol in the Aztecoidan family.[1] The Papago, Pima, Tepehuan and Tepecano compose the Piman family, linguistically the most variant of all and with whom we shall be principally concerned herein.

The Tarahumar form the largest group, both in numbers and extent of territory, mainly in the state of Chihuahua; they have been studied by modern ethnologists.[2] The Cora are also well known, particularly with regard to their religion.[3] The Huichol, a small group, are probably the most intensively studied of all [4] and possibly retain their aboriginal culture best; they seem not to have come under missionary influence until later than the other groups.

Disregarding the Papago of the Arizona-Sonora border, the groups composing the Piman linguistic family are now reduced to some eight small and often widely separated enclaves. The map based on the Mexican census of 1930 [5] shows three isolated groups of Lower Pima in Sonora, but the language is practically extinct. The Northern Tepehuan occupy a small area just south of the Tarahumar in southern Chihuahua. The Southern Tepehuan have a somewhat larger region in southern Durango and northern Nayarit, divided into three areas. Still further to the south is the small Tepecano territory in northern Jalisco. The language was rapidly being replaced by Spanish when I was with them in 1911-1913, and may be practically extinct at present.

No reconstruction of the history of the Sierra Madre can afford to neglect the linguistic testimony of the very close relationship of these languages. Papago and Tepecano, though separated by over eight hundred miles (1300 km.) as the crow flies, are probably less differentiated than Spanish and Italian, with the consequent implication as to relative recency of separation.

The Tepehuan are at present divided into two groups, Northern and Southern, separated by a minimum of two hundred miles (325 km.). Reconstructions of the Tepehuan area invariably show this as continuous, embracing the two present areas as well as all the region between. Likewise, almost all of the few writers on the Tepehuan[6] have considered the tribe as a unit. Whatever may have been the distribution or the cultural resemblance at the time of the Conquest, the two groups differ decidedly linguistically, and the difference is too great to have

---

[1] Mason, 1940.
[2] Bennett & Zingg, 1935; Basauri, 1929.
[3] Preuss, 1912.
[4] Zingg, 1938. See also Lumholtz, 1900, 1902.
[5] Mendizábal, 1937.
[6] For instance, Cerda Silva, 1943; Basauri, 1940.

developed in the last few centuries. Northern Tepehuan is unique among the Piman family of languages in having retained the final vowels.[7] Southern Tepehuan and Papago seem to be more closely related than Northern and Southern Tepehuan. Northern Tepehuan is the language of Rinaldini's grammar.[8] On the other hand, Southern Tepehuan and Tepecano, about ninety miles (150 km.) further south, are only dialectically different. My Tepecano informant, who had once journeyed to Santa María Ocotán, the *cabecera* of the Southern Tepehuan, had no trouble in being understood, and reported that they spoke his language.[9]

The Southern Tepehuan are familiar with the Huichol and Cora, their neighbors to the south, and apparently Huichol groups sometimes cross the region, being conspicuous by their characteristic dress. The few informants queried had never heard of the Tarahumar, the Northern Tepehuan, or the Tepecano. The name Acaxee was unrecognized, and there is little doubt that this language is extinct. Four languages, in addition to Spanish, are recognized: Tepehuan, Cora, Huichol, and Mexican (Nahuatl, Aztec). The latter is spoken in a few scattered villages in the mountains such as San Pedro (San Pedro Jícara?) and Buenaventura in the Municipalidad of Huasamota. It was formerly spoken in San Andrés del Teul, but it is now replaced by Spanish. The reported existence of several languages near Michilia in the nearby Sierra de Michis was denied by all informants.

The Southern Tepehuan.

Both the Northern and the Southern Tepehuan have been absolutely neglected by ethnographers. The best (and sole?) modern source is still Carl Lumholtz[10] who visited both groups in 1893. All of the few other references are second-hand compilations from Lumholtz and from census records and historical sources.[11] This neglect is doubtless occasioned by the fact that both groups are very acculturated, far more so than the Tarahumar, Huichol, Cora, or the Tepecano in 1913. While intensive studies among them would probably reveal a great amount of aboriginal cultural material, as is the case with all such acculturated groups, nevertheless from a macroscopic point of view

7 In 1936 I spent ten days taking linguistic data from a Northern Tepehuan Indian at Guanaceví, Durango, on an expedition financed by the American Philosophical Society. This material has not yet been prepared for publication.

8 Rinaldini, 1743.

9 Mason, 1917, p. 395.

10 Lumholtz, 1902, 1904.

11 Such as Cerda Silva, 1943 and Basauri, 1940.

they seem to have lost almost everything except the language, the costume of the men, the method of house-building, and the *mitote* dance. However, researches in the neighborhood of Santa María Ocotán, the Southern Tepehuan *cabecera*, apparently never visited by any ethnologist or articulate traveler, would doubtless reveal much more.

In January and February, 1948, I visited the Southern Tepehuan, mainly for linguistic studies, on an expedition of the University Museum. The Viking Fund, Inc., of New York lent a wire recorder, and the American Philosophical Society supplied the wire. The present report embodies all the non-linguistic material secured, generally the uncorroborated testimony of one of my few informants, and applies especially to the region of Xoconostle.

The best approach to the Southern Tepehuan country is through the town of San Francisco de Mezquital, some forty miles south of the city of Durango and the end of automobile transportation in this direction. From here one long day's horseback ride brings one to Xonocostle, the nearest Tepehuan "village", where I spent two weeks. Most of the Tepehuan country is in the Municipalidad de Mezquital. From the town of Mezquital, Mexican peddlers occasionally trade through the Indian country, and Indians purchasing supplies are frequently seen in the *tiendas* and streets of Mezquital. Recently, due to land controversies, many Tepehuan men have journeyed to Durango City, where they are occasionally seen in the streets.

The country of the Southern Tepehuan is high and rugged, penetrable, at present, only on horseback. Much of it, as around Xoconostle, is open grassland with sparse small bushes. On the heights there are pines, large and thick in places.

The Tepehuan occupy most of the Municipalities of Mezquital and Pueblo Nuevo in Durango, and of Huajicori in Nayarit; the majority are in Mezquital. The Census of 1930 lists 2081 Tepehuan in Mezquital Municipality, of which 826, mainly women, speak no Spanish. In the Municipalities of Pueblo Nuevo and Huajicori almost all of the 965 natives speak Spanish. The total is given as 3163.

The Tepehuan of Xoconostle seem to be quite bilingual, their Spanish being apparently as fluent as that of the average Mexican who speaks only Spanish. About one hundred persons are considered as composing the population of Xoconostle.

The Tepehuan cannot be considered as "village" Indians; the milieu is rural rather than urban. The so-called "villages" are probably centers of population more congested than usual because of superior ecological conditions —water and soil— which have been chosen as administrative centers. The village of Xoconostle consists of some six

unoccupied one-room houses of unplastered adobe-the church, the *juzgado*, the guest-house, etc., on both sides of a short "street". Ordinarily it is vacant. The nearest native house is about a quarter mile away, and there are probably about a dozen houses within the radius of a mile.

The economy is agricultural, and corn *(maíz)* is the principal staple, almost the only food. Beans *(frijol)* are said not to yield well in the region of Xoconostle. Squashes *(calabaza)* seem to be the secondary staple. Chili is grown, but the growing of tobacco and watermelons *(sandía)* was denied in the Xoconostle region.

There are no titles to the land. Most of the arable land is open, with few and small trees, and the opening of a new *milpa* is infrequent and easy. Today most of the natives cultivate with plows and draft animals.

Only one type of corn was admitted or observed, and the knowledge of popcorn and sweet corn was denied. No fermented drink is made of corn. In addition to the usual *tortillas*, *atole* and *pinole* are made, and green corn roasted. The name *teocinte* was not recognized. The largest ears are generally kept for seed corn, tied in pairs by the husks and hung in the houses. Pure red and pure blue ears are especially kept. Twin ears *(milpa cuata)* are always kept for seed. The 1947 harvest was very poor in the Xoconostle region and the natives had little corn to eat and almost nothing else.

Only one large round type of squash, the *calabaza de Castilla*, is grown at Xoconostle, but farther south *calabaza de agua* and *calabaza de chilacayote* are raised. It was denied that squashes are ever dried for future consumption.

Maíz del pájaro (sorghum?) is sometimes planted in the milpas. Some men like the seeds prepared as *izquite*. Depending on the altitude, fruits are raised, oranges and peaches being probably the most frequent.

Almost every family keeps chickens, and some have flocks of sheep or herds of goats. Burros, horses or mules are owned by the more affluent.

The principal manufacture of the Southern Tepehuan is *mescal*, distilled from the hearts of the *mescal* or *agave*. Many of the stills are of considerable capacity, surrounded by a small community of workers. The product is exported. During my two weeks at Xoconostle I saw not one Indian drinking liquour or in any degree under its influence. This may have been an unusual condition, due to the preceding poor harvest and consequent exceptional poverty.

Wild food products are unimportant but utilized in season. *Tunas de nopal* and of *chapote*, and *pitahayas* are eaten when ripe. The

making of pitahaya wine *(tesgüino)* was denied. Soft nopal leaves are boiled *(guisado)*; *mezquite* seeds and *quelites* are boiled and the hearts of mezcal are cooked in an earth-oven. The flowers of the maguey are cooked and eaten.

Deer are rather plentiful and are hunted with rifles; the use of deer drives, nets and traps was denied. Peccaries *(javalin)* are chased with dogs. Other large mammals such as bears are not eaten. Fish are rare and unimportant.

The bow and arrow has probably gone entirely out of use as a weapon for hunting or, of course, war. One conservative man in the vicinity of Xoconostle was reported to possess one. The former use of the wrist-guard *(pulsera)* seems not to be remembered. The quiver was made of deerskin. Only a few of the wealthier Indians own rifles or shotguns.

The architecture is probably still quite aboriginal. The poorer families have one small house, the wealthier ones a compound surrounded by a stone wall and containing a large house with one or more smaller houses for kitchen and other uses. The roof is thatched with grass, suported on posts, poles and sticks, the walls generally of stones and extending to the eves, the interstices filled with mud in the better-made houses. In one house seen the door jambs were of neatly squared and fitted stones. The roof is steeply pitched on all sides, so that the ridge-pole is only about half the total length of the house. The framework is tied with withes of *sotol*(?) leaves. High, flat-roofed *ramadas* are made for sedentary outdoor activities.

Within the house the family sleeps on the floor on mats *(petates)*. Household equipment is kept against the walls, on the stones of the house wall, stuck in the thatch, in containers of different types, or on rectangular shelves of cane suspended from the roof and raised or lowered as needed.

Much material is kept in open-work knitted bags, from tiny to very large. Seed-corn is generally kept in the house, the husks tied together and hung from the beams. Or it may be kept in granaries in the trees, as is corn-stalk fodder for the burros. The best houses have family altars with pictures, figures, etc.

Cooking equipment is of course of maximum importance. Metates of either archaeological trough-type or modern tripod type may be used, the latter of course purchased. In one home, metates of both types were seen, but the archeological one was preferred. Pottery vessels are very rare, and these are rude, heavy and black. A little of this pottery is made locally by the women, baked in a fire of bark.

Tepehuan men dress in the loose white cotton *manta* blouse and

trousers *(calzones)* which is apparently the characteristic dress of the men of most of the Indian groups of the Sierra Madre: Northern Tepehuan, Southern Tepehuan, Cora, and Tepecano, the Huichol alone having a more colorful garb. This apparel was probably furnished the aborigines by the first missionaries, and is today the first-glance criterion that distinguishes the Indian from the Mexican without tribal affiliation. The cloth is purchased, not home-woven. The clothes are ordinarily kept cleanly washed and neatly mended. In spite of the coolnes of the weather in February, the men of Xoconostle did not wear blankets, or apparently any other clothing but the cotton blouse and trousers. As regards hat and sandals, today generally of an automobile tire, the men are indistinguishable from the peon. The women have no tribal peculiarities of dress.

Men also carry a small bag over the shoulders; this is another, but less obvious mark of tribal affiliation. The bags, known as *rede* (net), are not woven on a loom, as are those of the Tepecano, Huichol, and possibly of all the other groups, but are knitted by the women of purchased cotton thread. Sizes vary greatly. The mesh is quite open and, by various modifications of mesh and knots, and the use of colored thread of soft tones, esthetic effects are produced without any designs. In these bags the men carry cigarettes, matches, and any small personal possesions.

All aboriginal practices concerned with birth, marriage, and death seem to have been forgotten. The cura of Mezquital visits the town annually in May and says Mass in the church, the largest building in Xoconostle. At that time he baptizes children and marries adults. On other Sunday mornings services may be led by certain natives who know the ritual. The dead are buried in the churchyard where there are a few carved stone tombs of "Mexicans". No coffins are used. There are said to be no marriage restrictions, preferred or prohibited unions.

No evidence was noted or report received of the ultra-Victorian mores and severe punishments to which Lumholtz[12] devotes a considerable part of his chapter on the Southern Tepehuan (of Lajas), and one naturally suspects that his informants were endeavoring to make a favorable impression on a foreigner.

The local officials seem to be the Gobernador and the Comandante de Armas.

At the present time there is considerable litigation regarding the boundary between the Tepehuan lands and those of white ranchmen

12 Lumholtz, 1902, Vol. I, Chapter xxv, p. 451.

and lumbermen, and the Indian men make frequent trips to Durango City in this connexion.

The use of peyote seems to be unknown to the Southern Tepehuan. Neither is toloache used.

The informant had heard of the traditional former custom of keeping a boa in the house as a serpent protector, and to keep the house free of small animals.[13]

The association of colors with the cardinal directions seems to have been forgotten.

The thunder is God's promise that it will rain. The *chan*, a mythological animal of the Tepecano,[14] is not recognized. Witches *(hechiceros)* are said to be unknown.

There are no standard prayers or *perdones* with esoteric allusions, such as are found among Tepecano[15] and Cora.[16]

The corn is God's daughter. The Morning Star is our Elder Brother.

Ceremonial wands or arrows *(u'umi)*, like those of the Tepecano and Huichol,[17] are used mainly by the curing shaman. They consist of a stick with a tuft of cotton at the end, and a pendent feather from the tail of the red-tailed hawk *(kwisi)*.

The chimal[18] *(itci'i)* (Aztec *chimalli*-"shield") represents the face of the sun. These are small squares of cotton or wool yarn, each, if the description was understood correctly, of many colors. Small ones, about an inch in diameter, are made by women for *mitotes* on the day of the ceremony.

Gourd bowls *(jícara)*, with beads set in designs in beeswax in the interior, like those of the Huichol,[19] are said to be used at Santa María Ocotán.

The informant had seen *otates*[20] (stalks and roots of cane) shaped in the form of a deer-head, but they are not made —at least at present.

Prayer-sticks or *bastones*,[21] short sticks wound with cotton, seem to be unknown.

To cure illness, any member of the family may recite a prayer. One such prayer was obtained, but it contains no esoteric allusions. For

13 Mason, 1918, p. 137.
14 *Ibid.*, p. 126.
15 *Ibid.*
16 Preuss, 1912.
17 Lumholtz, 1900, p. 174; Mason, 1912, fig. 19.
18 Mason, 1918, p. 94, footnote 2; Lumholtz, 1900, p. 154.
19 Lumholtz, 1900, p. 161; Mason, 1918, p. 103, footnote 1.
20 Lumholtz, 1900, p. 51, fig. 32; Mason, 1918, p. 135, footnote 2.
21 Mason, 1912, fig. 21.

more grave sickness the services of a *curandero* may be sought. There are no good healers near Xoconostle, the better ones coming from near Santa María Ocotán; their services are expensive. Medicines may also be given.

The curandero does not sing and uses no rattle. He must fast for five days before commencing the treatment. He smokes a pipe and blows the smoke on the patient, prays, sprinkles him with a ceremonial wand and holy *(sic)* water, and sucks out the material object that caused the illness. He keeps four or five ceremonial wands stuck in a *maguey* leaf.

The Mitote.

The early missionaries doubtless permitted or encouraged the continuance of the aboriginal religious ceremonies, purged of their theological aspects, as secular celebrations. Known as *mitote*, they continue today among the Southern Tepehuan, vestiges of the old practices remaining, but the heart gone. The celebration of the *mitote* is one of the principal features that distinguishes the Indian from the peon of no tribal affinity.

Each native village has, on a mesa of flat hilltop not far distant, a dance ground. That of Xoconostle is a half hour's walk from the village. The roughly circular ground is bare of vegetation, and flat, the dance ring slightly depressed below the center and the periphery. In the center are the ashes of the last fire, and a small ring of thick, short logs, used as seats. To the west, outside the dance ring and at a little higher level, is a *ramada* with a high flat roof supported on four corner poles. In the center of this is the fireplace with the firestones, and three inverted archeological trough-type *metates* (one broken). The *manos* were probably hidden in secret places. Around were quantities of corn cobs and husks and pieces of mats *(petates)*, and a rude, low, wooden seat of oval shape with two short supports.

On a shelf under the roof are kept the cooking utensils, *comales*, twilled basket with cover, boards for the table, corn husks and *soyate* for the tamales, a wooden dish of *batea*, saucers, native-made cane chairs, a great wooden spoon two feet long, mats, and similar equipment. Under this *ramada* the women make tortillas and tamales.

To the northeast is another fireplace where the venison is barbecued before being boiled. If no deer has been killed, beef may be substituted.

The altar is placed to the east, just outside the dance ring. It is a rectangular table, reported to be of stone, about four by five feet, and

very high, about at eye level. The four corner posts are kept, and inserted in holes which are filled with stones between fiestas. The table is surrounded by a circle of laurel *(sic)* with an entrance to the west. Instead of ceremonial objects, the altar is today laden with food: tamales, tortillas, cooked calabazas, sugarcane, oranges, and flowers.

Feathers are also placed on the altar, feathers of hawks and eagles, but not of crows or domestic birds. These are tied pendent to two very long canes five feet long, many on each cane but never touching the ground. The canes are tied to the *horcones* on two sides. At the top of each cane of feathers a *chimol* is tied. These are the first things placed on the altar.

The cantador sits within the dance-ring, about six feet from the fire and with his back to it, facing the altar while he sings and beats on a bow which rests on an inverted *jícara* as a resonator. The people dance counterclockwise between him and the altar. Persons not dancing sit at the far east periphery of the ground. During the *mitote* men may smoke pipes but not cigarettes.

A number of *mitote* songs were taken on record, the music very exotic. All but one lacked any words; the words of this one were: "Mitote. It is flowering." Each song is continued indefinitely; when one *cantador* tires, another takes his place. At present only two men in the region of Xoconostle know *mitote* songs.

The cantador also, at certain times, recites prayers or *perdones*, but these seem to be less standardized than those of the Tepecano, without any esoteric connotations, and purely Christian in theology.

Apparently all *mitotes* are alike, with no seasonal variations in songs, prayers, or rites. The *mitote* is danced three times in the year: January; May, to celebrate the sowing; October, to celebrate the harvest. If needed rains fail to come, an extra *mitote* may be given. The Govèrnor sets the day and advises the people, who gather the firewood, enough to keep the fire blazing well all night. The cantador must observe sexual continence for fourteen days previous, and for five days all the people eat only one meal a day, at noon.

At sunset, all go to the patio *(nïikar)*, where the Governor lights the central fire with a match. The cantador makes a new bow for each *mitote* and beats it with two sticks. There is, of course, no dancing by couples; each person progresses around the circle by broken steps and skips. The dance continues until daybreak when the food placed on the altar is eaten. A short prayer may be said at the beginning of the fiesta, and when the morning star appears, but the closing is without especial ceremony.

Archeology.

No archeological sites were observed in the present Tepehuan region visited and none was reported. No caves were seen or reported.[22] A site was, however, reported at the Rancho de Huitazarca, between Xoconostle and Santa María Ocotán, where there were said to be many houses sites of straight lines of stones in rectangles. This might be either a prehispanic or a colonial settlement. The type-site of Chalchihuites, however, is only about thirty-five miles east of Xoconostle, and sites of Chalchihuites culture are found in the environs of Durango City and some distance to the north thereof.[23] It is unknown how far west into the mountains sites of this culture occur. Archeological metates of legless trough-like type are frequently seen.

Summary.

The cultural position of the Southern Tepehuan is hard to evaluate because of its present poverty. More of the aboriginal culture may be left than appears. Even the approximate quality of the pre-conquest culture may never be known.

Beals[24] divides the Sierra Madre culture into two varieties: the Northern Sierra, typified by the Tarahumar and characterized by an emphasis on war; and the Southern Sierra, typified by the Cora and Huichol, with the emphasis on religion and ceremony. Both the Tepehuan groups lie between. Theoretically they were intermediate in culture as well, the Northern Tepehuan favoring the Tarahumar pattern, the Southern Tepehuan leaning more towards the Cora-Huichol; this may actually have been the case. The Southern Tepehuan houses resemble those of the Tepecano and differ decidedly from the log huts of the Northern Tepehuan. The dress of the men is identical with that of the Cora and Tepecano and differs from that of the Tarahumar. The visible features of the Southern Tepehuan *mitote*, with its all-night fire and dancing, altar, and cantador singing to the accompaniment of the musical bow, are practically identical with those of the *mitote* of the Cora and the Tepecano,[25] but the lack of standardized ritual prayers and songs with words is more like the Tarahumar pattern.

---

[22] Borbolla, 1946, describes cave structures in the neighborhood of the town of Mezquital.

[23] Mason, 1937.

[24] Beals, 1932.

[25] Mason, 1912, 1913, 1918; Preuss, 1912.

BIBLIOGRAPHY

Basauri, Carlos: *Monografía de los Tarahumaras.* México. 1929.

——— *La Población Indígena de México,* 3 vols. Secretaría de Educación Pública. México, 1940.

Bennett, Wendell C., and Robert M. Zingg: *The Tarahumara.* Chicago, 1935.

Beals, Ralph L.: *The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750.* "Ibero-Americana", II. Berkeley, 1932.

Borbolla, Daniel F. Rubín de la: *Arqueología del sur de Durango.* "Revista Mexicana de Estudios Antropológicos", 8, 111-120, 1946.

Cerda Silva, Roberto de la: *Los Tepehuanes.* "Revista Mexicana de Sociología", 5, 541-567, 1943.

Gamio, Manuel: *Los Monumentos Arqueológicos de los Alrededores de Chalchihuites.* "Anales del Museo Nacional de México", 1910.

Lumholtz, Carl: *Symbolism of the Huichol Indians.* "Memoirs" American Museum of Natural History. New York, 1900.

——— *Unknown Mexico,* 2 vols. New York, 1902.

——— *El México Desconocido,* 1904.

Mason, J. Alden: *The Pinole Fiesta at Azqueltán.* "Museum Journal", 3, 44-50. Philadelphia, 1912.

——— *The Tepehuan Indians of Azqueltán.* "Proceedings", 18th Internat. Cong. Amer. London, 1913.

——— *Tepecano, A Piman Language of Western Mexico.* "Annals", New York Academy of Sciences, 25, 309-416. New York, 1917.

——— *Tepecano Prayers.* "International Journal of American Linguistics", I, 91-153, 1918.

——— *Late Archaeological Sites in Durango, Mexico, from Chalchihuites to Zape.* "25th Anniversary Studies", Philadelphia. *Anthropological Society,* 127-146, 1937.

——— *The Native Languages of Middle America.* "The Maya and Their Neighbors", 52-87. New York, 1940.

Mendizábal, Miguel O. de: *Distribución Geográfica de las Lenguas Indígenas de México, Conforme al Censo de 1930 (por Municipios).* Departamento de Asuntos Indígenas. México, 1937.

Preuss, K. Th.: *Die Nayarit Expedition: Die Religion des Cora Indianer.* Leipzig, 1912.

Rinaldini, Benito: *Gramática, Diccionario y Catecismo de la lengua tepehuana.* México, 1743.

Zingg, Robert M.: *The Huichols, Primitive Artists.* New York, 1938.

El Papel de la Antropología en las Obras del Papaloapan, México [1]

Por Alfonso Villa Rojas
(México)

English Summary

The following article dealing briefly with the works now in progress under the auspices of the Mexican government —the Papaloapan Project (similar to that completed in the United States in the Tennessee Valley, the TVA) and the anthropological investigations carried out during this operation— was read before the Interamerican Conference on Conservation of Natural Resources at Denver, Colorado. September 7-20 of this year.

The Project was approved officially on February 26, 1947, and has as its object the construction and management of all the works necessary to the integrated, harmonious development of the natural resources of the Valley of Papaloapan: man, the soil, the waters, flora and fauna, etc. The Project thus pursues the following concrete objectives: drainage of the Valley (47,000 km.); flood control; development of communications; agricultural development; generation of electrical energy; development of appropriate industry.

In carrying out this most important work, which employs Mexican personnel exclusively, various technical sections are cooperating: those of Agrology, Anthropology, Biology, Dietetics, Economics, Education, and Medicine. The Anthropology Section is made up of anthropologists recently graduated from the National School of Anthropology under the direction of the author of this article.

The article sets forth the methods followed to obtain the data considered necessary by the Commission —in charge of the entire project— on the cultural configuration of the Valley, the basic interest of its communities, its observable social tendencies and their causes, etc. (See our Boletín Indigenista. Vol. VIII, p. 131). Accurate knowledge of the modes and motives of action (the problems of population, nutrition, alcoholism, health, psychological adjustment) of its inhabitants —1.100,000— will be of the greatest use in future undertakings in that region.

From Indianism's point of view these various projects will have a remarkable repercussion, since they will greatly benefit certain indigenous groups; the most important autochthonous peoples in that region are the Mazatecs, Mixtecs, Zapotecs, Mixes, Chinantecs, Cuicatecs, and Popolucas, living together in a veritable cultural and linguistic mosaic. In this region are spoken ten or twelve native languages, each with two or more dialects.

El Proyecto del Papalaopan.

Por Acuerdo Presidencial de fecha 26 de febrero de 1947, se sentaron las bases para la creación de un organismo que tuviese bajo su

[1] Ponencia presentada por el autor en la Conferencia Interamericana Sobre Conservación de Recursos Naturales Renovables, efectuada en la ciudad de Denver, Colorado, del 7 al 20 de Septiembre de 1948.

responsabilidad "la realización y el control de todas las obras necesarias para el desarrollo integral y armónico de todos los recursos naturales de la cuenca del Papaloapan: el hombre, el agua, el suelo, la flora, la fauna, etc.".[2] Este organismo, que habría de conocerse con el nombre de *Comisión del Papaloapan*,[3] tendría como objetivos fundamentales de su labor los siguientes: 1.—Saneamiento de la Cuenca. 2.—Retención de Avenidas. 3.—Fomento de las Comunicaciones. 4.—Riego y Drenaje de Tierras. 5.—Fomento de la Agricultura. 6.—Generación de Energía Eléctrica. 7.—Fomento Industrial.

Para dar una idea de la magnitud de la empresa que se pretende llevar a cabo, baste decir que la Cuenca del Papaloapan tiene una extensión aproximada de 47,000 Km.^{2} y una población que se calcula en más de un millón de habitantes.

Ahora bien, teniéndose en cuenta la necesidad de conocer las características sociales de esa vasta extensión territorial que se intenta transformar de modo tan radical, se incluyó una Sección de Estudios Antropológicos que tuviese a su cargo la tarea de alcanzar tal conocimiento, así como la de sugerir las medidas adecuadas que hicieran factible la cooperación espontánea de todas las Comunidades asentadas en la Cuenca. Siendo ésta una labor de suyo compleja y difícil, hemos creído oportuno presentar a la consideración de esta docta asamblea los puntos fundamentales en que se apoya nuestro programa de actividades. Estamos seguros de que de la crítica que de ellos se haga obtendremos un programa de más sólida estructura y más amplias perspectivas.

También nos ha movido a presentar estas breves consideraciones el hecho de ser todavía poco inteligible o plausible el incorporar las ciencias sociales al grupo de ciencias naturales que se ocupan del estudio de la tierra y de la conservación de los recursos naturales. Tenemos la firme convicción de que el mutuo entendimiento entre los especialistas de ambas disciplinas contribuirá, en gran medida, a un enfocamiento más realista de los problemas correspondientes y a una mayor eficacia de la acción.

Generalidades.

El carácter de la Antropología como ciencia aplicada a cuestiones de planificación es cosa que data de unas dos o tres décadas solamente. Hace apenas veintiocho años que Karl Pearson, notable investigador inglés, hacía notar por primera vez, en términos de la ciencia contem-

[2] *Informe de Labores de la Secretaría de Recursos Hidráulicos*, 1947, p. 112.
[3] Véase *Boletín Indigenista*, Vol. VIII, p. 130.

poránea, la urgente necesidad de aplicar a los problemas de la conducta humana los métodos y recursos de la Ciencia del Hombre.[4] Pasando por alto las múltiples controversias, ensayos y proyectos realizados desde entonces en el campo de la Antropología Aplicada, puede decirse que, en la actualidad, esta disciplina ha sentado ya sus cartas de validez como auxiliar poderoso en todo asunto de ingeniería social. Desde este punto de vista, su propósito último es el de utilizar los conocimientos generales obtenidos ya acerca de la conducta del hombre, en favor de un mejor equilibrio social y de una mayor eficiencia en el desarrollo de las relaciones humanas.[5] Es claro que para lograr este propósito el Antropólogo necesita estudiar su material desde ángulos diversos, tomando en cuenta los recursos que puedan aportarle no sólo la Historia y la Sociología, sino también las otras ciencias sociales.

En el caso particular de la Cuenca del Papaloapan puesto bajo nuestra responsabilidad, nos proponemos investigar de modo sistemático los usos, costumbres, hábitos, valores y todo cuanto da forma y sentido a los modos de vida de esa región. De manera especial nos interesa definir la configuración cultural de toda la Cuenca, los intereses básicos de sus Comunidades, los procesos de cambio, las tendencias sociales observables en sus pobladores, así como las posibles causas que las originan. En términos generales, nos proponemos conocer los modos de actuar y los motivos de la acción

Por cuanto a los métodos que venimos empleando para alcanzar tal conocimiento, cabe decir que varían desde los de simple exploración sociográfica, hasta los de carácter más profundo que tratan de registrar de modo integral el sistema de instituciones en que descansa la vida social de una Comunidad determinada. Este método de estudios integrales sólo habremos de emplearlo en algunas Comunidades representativas, ya que sería prácticamente imposible aplicarlo a cada una de las 300 ó más que abarca la Cuenca. En muchos casos habremos de enfocar nuestro interés al análisis de problemas o situaciones sociales específicas, en las que la integración social de toda la Comunidad sólo es preciso tomarla en cuenta en la medida que se requiere para el justo entendimiento del punto que se examina. Aparte de estos recursos meramente sociológicos, estamos tratando de utilizar todos los datos que pueda aportar la investigación histórica para el esclarecimiento de aspectos diversos de la vida contemporánea.

Sentados así en forma esquemática los fines y métodos que sirven

[4] Karl Pearson, *The Science of Man: Its Needs and its Prospects* (Reporte de la Institución Smithsonian de Washington, 1921, p. 425).

[5] Eliot D. Chapple, *Anthropological Engineering: Its Use to Administrators* ("Applied Anthropology", 1943, Vol. 2, p. 23).

de guía a la Sección de Estudios Antropológicos que venimos dirigiendo, pasamos a presentar con más amplitud los puntos fundamentales del programa que nos hemos trazado.

Configuración cultural de la cuenca del Papaloapan

La vasta extensión territorial que abarca la Cuenca del Papaloapan puede ser considerada como un verdadero laboratorio social, ya que en ella tienen su asiento grupos humanos de culturas y lenguas a cual más diversas: allí se pueden observar tipos de vida que varían desde los de nivel francamente primitivo (como el de los Indios Mixe, agazapados en las estribaciones del nudo montañoso del Zempoaltépetl), hasta los de condición superior que tienen su asiento en ciudades modernas como Córdoba, Orizaba y otras más. Aparte del español, que es allí la lengua predominante, se hablan unas ocho o diez lenguas indígenas, cada una de las cuales se subdivide, a su vez, en dos o más dialectos. Para dar idea de lo que significa esta diversidad lingüística, es oportuno citar el caso de la lengua Popoluca (hablada por unos 18,000 nativos), la cual está dividida en cuatro dialectos que son totalmente ininteligibles entre sí, no obstante que las Comunidades que los hablan son vecinas o, cuando mucho, están a sólo un día de camino de la más distante. Al referirse a esta situación el Antropólogo norteamericano George M. Foster hace notar que: "Tomando en cuenta esta proximidad geográfica, resulta sorprendente que estos cuatro dialectos sean mutuamente ininteligibles, o al menos tan distintos como el francés y el español o, quizás, todavía más. Geográfica y culturalmente las gentes de Sayula, Oluta y Texistepec tienen más en común con las de los otros pueblos cercanos a la vía férrea, que con sus primos de la Sierra. En esas tres Comunidades se entiende el español por casi todos, llega el correo diariamente, algunos leen periódicos, funcionan escuelas y, en general, el incremento de la civilización es notablemente más alto que el que se observa en la Sierra".[6]

En la actualidad se considera que existen dentro de la Cuenca unos 200,000 aborígenes que ignoran totalmente el español. Como es de suponerse, esta situación implica un verdadero problema para toda labor de carácter educativo o de simple divulgación cultural que se pretenda desarrollar entre ellos. Su incorporación a la vida nacional requerirá técnicas y procedimientos especiales basados en recursos de carácter antropológico.[7]

[6] George M. Foster, *A Primitive Mexican Economy* ("Monographs of the American Ethnological Society", New York, 1942, p. 6).

[7] Alfonso Villa Rojas, *El Problema Indígena de México* ("Boletín Indigenista", México, Vol. VII, Nº 3, Septiembre de 1947, p. 242).

Tomando en cuenta las condiciones citadas, nos impusimos como tarea preliminar de nuestro programa la de conocer, en términos sociológicos, la configuración cultural de toda la Cuenca, o sea, el de conocer las modalidades de los diversos tipos de cultura y formas sociales que existen dentro de ella, así como la correlación de éstas con las diversas zonas geográficas que caracterizan a la región. Para esto hemos procurado aprovechar todos los datos existentes en monografías, libros y artículos, así como los obtenidos por la observación directa a través de viajes exploratorios efectuados por el suscrito y demás componentes de la Brigada Sociológica. Los resultados alcanzados hasta el presente en esta tarea preliminar han sido sintetizados en dos informes todavía inéditos[8] y en un mapa lingüístico de toda la Cuenca.

La utilidad práctica de esta etapa exploratoria es, desde luego, manifiesta, ya que aporta las bases para seleccionar de modo inteligente los puntos estratégicos donde convenga hacer estudios detenidos que resulten representativos de las diversas zonas. Aparte de esto, ofrece material utilizable en proyectos de mejoramiento social, en los que se hace ineludible cierto conocimiento del medio cultural como antecedente de la acción planificada.

Investigación histórica

Ante todo, precisa advertir que no entra en nuestros planes hacer un estudio exhaustivo de la historia de la región, sino simplemente, el aprovechar los datos del pasado en la medida que contribuyan a esclarecer problemas concretos del presente. Es decir, la accesibilidad a fuentes históricas y datos arqueológicos sólo esperamos aprovecharla en los casos en que nos parezca necesario recurrir a ellos como auxiliares de la investigación sociológica. Entre los casos o problemas de esta naturaleza que, por de pronto, han despertado nuestro interés, están los concernientes a la población y desforestación en la zona de la Cuenca en tiempos prehispánicos, así como el del estado cultural que llegaron a alcanzar los pueblos que tuvieron su asiento en esa región. Es claro que nuestra labor en este sentido está todavía en su etapa de incipiencia; sin embargo, como simple ilustración de lo que puede obtenerse aprovechando los recursos de la historia, asentamos a continuación algunos datos relativos a los puntos citados.

De acuerdo con las fuentes históricas existen datos para pensar que, en épocas anteriores a la Conquista, la Cuenca del Papaloapan

[8] Alfonso Villa Rojas, *Grupos Aborígenes de la Cuenca del Papaloapan*, 1947, 56 pp. Ms. *Exploración Etnográfica a Través de Pueblos Chinantecos, Mazatecos y Mixtecos del Estado de Oaxaca*. 1948, 75 pp. Ms.

(que abarca parte de los Estados de Veracruz, Oaxaca y Puebla) llegó a tener algo más de un millón de habitantes, según informes verbales proporcionados a quien esto escribe por el Dr. Sherburne F. Cook, especializado en esta clase de investigaciones. Es decir, es muy posible que el máximo de población albergada por la Cuenca en cualquier período de su historia, haya sido igual o escasamente superior al que tiene en la actualidad de 1.000,000 habitantes. Sin embargo, revisando las fuentes históricas que existen a este respecto, nos encontramos que ya para 1565, ó sea, apenas unas décadas después de la Conquista, la población de la Cuenca había quedado reducida de un modo considerable, especialmente en todo lo que abarca del Estado de Veracruz y en las partes más quebradas o abruptas del Estado de Oaxaca.[9] Refiriéndose a la parte citada del Estado de Veracruz, los investigadores Cook y Simpson expresan: "Las pruebas existentes son claramente conclusivas de que las tierras costeñas estuvieron en un tiempo mucho más densamente pobladas de lo que están hoy. Es posible que ciertas enfermedades, tales como la disentería, fiebre amarilla y tipos de paludismo traídos de Europa, llegaron a ser endémicos allí, evitando de tal modo su repoblación".[10]

Lo dicho para la zona veracruzana es igualmente aplicable a los pueblos de Oaxaca, según se desprende de las diversas "Relaciones" escritas en 1579 por los Encomendadores españoles allí establecidos. Pestes y hambres diezmaron de tal modo a la población que, solamente en el distrito de la Chinantla los habitantes quedaron reducidos a un vigésimo de lo que habían sido anteriormente.[11] Cabe añadir que esta reducción de la población fué un fenómeno general operado a través de todo México en las décadas que siguieron a la Conquista.

El punto relativo al estado de desforestación que pudo haber existido en la Cuenca en épocas anteriores a la Conquista, habrá de requerir el concurso de diversos especialistas a fin de poderse aclarar satisfactoriamente. Los datos puramente históricos no bastan para ello, ya que los primeros cronistas no tuvieron mucho interés en el asunto. Sin embargo, teniendo en cuenta lo destructivo del sistema de milpa practicado por los pueblos aborígenes desde la más remota antigüedad, así como el exceso de población que debió existir en algunas zonas de cultura superior, es muy posible que en ocasiones se hubiesen dejado sen-

[9] Sherburne F. Cook and Lesley Byrd Simpson, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century* (University of California Press, 1948, p. 2).

[10] *Ibid.*, pp. 2-3.

[11] Bernard Bevan, *The Chinantec: Report on the Central and South-Eastern Chinantec Region*, 1938, p. 52. (Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México).

tir las consecuencias de la tala desmedida de los bosques. Además, tenemos los antecedentes de las culturas Maya y Teotihuacana que, según los arqueólogos, llegaron a sucumbir por causa de la desforestación que progresivamente fué debilitando la fertilidad del suelo hasta hacerlo impropio para el soporte de cosechas satisfactorias.[12] Aparte de estas observaciones podemos afirmar que, en la actualidad, las milpas de la Chinantla son de escasa producción por razón de estar situadas en suelos demasiado inclinados y, además, por falta de tierras adecuadas.[13] Unido a estos datos es de tenerse en cuenta que en la "Relación de la Chinantla" (1579) se hace constar que, en los tiempos prehispánicos, existían menos bosques por razón de haber habido mucha más gente que se ocupaba de talarlos para hacer milpas. Con estos antecedentes es posible concluir que si la escasez de tierras laborables es ahora notoria, en tiempos antiguos ha de haber sido apremiante.

Arqueología

Desde el punto de vista arqueológico la región que nos ocupa es apenas conocida. Sin embargo, descubrimientos recientes efectuados en la parte de la Cuenca correspondiente al Estado de Veracruz han hecho pensar que fué allí precisamente donde tuvo su origen el impulso creador que hubo de dar aliento a las altas culturas que luego florecieron en rumbos diversos del México antiguo. Refiriéndose a este punto del alto nivel artístico alcanzado por las gentes que habitaron esta parte de la Cuenca en los primeros siglos de la era cristiana, el arqueólogo Matthew W. Stirling, de la Institución Smithsonian, asienta que "Los creadores misteriosos de esta clase de arte han sido llamados 'Olmecas', gente cuyos orígenes son todavía apenas conocidos. En la actualidad, la evidencia arqueológica revela que su cultura, que en muchos sentidos alcanzó planos muy altos, es de muy remota antigüedad y que bien pudo ser la civilización básica de la cual se originaron grandes centros artísticos, como fueron los de los Mayas, Zapotecas, Toltecas y Totonacas".[14]

---

12 Sylvanus G. Morley, *The Ancient Maya*, 1947, p. 71 (Stanford University Press). George C. Vaillant: *Aztecs of Mexico*, 1941, p. 64.

13 Bernard Bevan, *Ibid.*, p. 43.

14 Matthew W. Stirling, *Great Stone Faces of the Mexican Jungle* ("The National Geographic Magazine", September 1940, p. 33). Opinión semejante ha sido sostenida por el notable arqueólogo Herbert J. Spinden, según puede verse en su obra *Ancient Civilizations of Mexico and Central America*, 1928, p. 153. Para una exposición popular de la significación arqueológica de la Cuenca del Papaloapan, véase la obra de Miguel Covarrubias *Mexico South: The Isthmus of Tehuantepec*, Capítulos III y IV. Contiene una excelente Bibliografía.

Pasando hacia el interior de la Cuenca, en la parte que corresponde al Estado de Oaxaca, nos encontramos con numerosos vestigios arqueológicos (al parecer de escasa importancia), los cuales permanecen todavía inexplorados.[15] La Comisión del Papaloapan, deseando proteger de toda posible destrucción los sitios más significativos de esta región, ha resuelto auspiciar trabajos de reconocimiento arqueológico mediante los cuales se puedan seleccionar los puntos que ameriten ser conservados.

Procesos de Cambio

Uno de los fenómenos más sobresalientes que caracterizan en la actualidad la vida rural del pueblo mexicano, es su paso acelerado de un tipo de cultura sencillo, estable, homogéneo y autosuficiente a otro de carácter urbanizado, complejo, mecanizado y de economía interdependiente. En el primer tipo las formas de tradición *(folkways)* son las que resultan predominantes en la conducta social, en tanto que en el segundo son los modos de la técnica *(technicways)* y de la eficiencia los que cuentan. Conocer en términos adecuados este proceso de cambio a fin de poder anticipar posibles reajustes en la vida de la Comunidad o promover otros de manera intencional, constituye una de las tareas más significativas y útiles de la sociología rural contemporánea.[16] Es por esto que la hemos incluído como punto fundamental en nuestro programa de investigación. Para ello nos proponemos estudiar con algún detenimiento lo que está ocurriendo en Comunidades representativas de áreas determinadas. Hasta el presente han sido estudiadas en este sentido cuatro Comunidades de la parte baja del Papaloapan, teniendo ya terminados tres de los Informes correspondientes.[17]

La Tierra, el Hombre y la Cultura

Siendo las Comunidades de la Cuenca del Papaloapan de naturaleza esencialmente agrícola y rural, hemos considerado de vital importancia el investigar la interdependencia que existe entre los tres factores antes mencionados: la tierra, el Hombre y la cultura. Como ha hecho notar correctamente Zimmermann, la relación entre el Hombre y la Tierra para ser realmente significativa, precisa ser expuesta en su conexión

[15] Obra en nuestro poder una copia fotostática del mapa arqueológico del Distrito de Tuxtepec, preparado por el Sr. Lorenzo de Peón, arqueólogo aficionado que por muchos años ha residido en la región. Este es el mapa más completo que existe hasta hoy sobre la arqueología de esa zona.

[16] C. E. Lively, *Rural Sociology As Applied Science* (Contenido en el boletín "Rural Sociology", de Diciembre, 1943, p. 331).

[17] Los títulos de estos informes pueden verse en la bibliografía final bajo los nombres de Cámara, Monzón y Plancarte.

con los factores culturales que la condicionan. No basta saber cuánta tierra existe y cuántos hombres la habitan, sino, además, precisa saber la forma de vida de tales hombres, sus hábitos de trabajo, ideas sobre propiedad, cultivo o irrigación de la tierra, organización de la familia, etc., etc. Refiriéndose a la importancia del factor cultural para el justo entendimiento de la relación entre el Hombre y la Tierra, el propio Zimmermann asienta que "Una alta densidad de población puede ser índice de sobrepoblación, pero, también, una región con baja densidad de población puede estar sobrepoblada".[18]

La necesidad de insistir sobre este punto de la significación cultural en estudios conectados con la conservación de los recursos naturales, se hace manifiesta cuando se toma en cuenta que la casi totalidad de los especialistas dedicados a tales cuestiones pasan por alto el aspecto sociológico de su materia, creyendo que ésta puede ser explicada de modo adecuado a través de los factores físicos y biológicos que intervienen en ella.

En conexión con el tema de que venimos tratando, resulta oportuno citar las palabras del sociólogo chino Hzin-Pao Yang, de la Universidad de Columbia, especializado en cuestiones de planificación agrícola: "El éxito de los planes relacionados con la población depende no tanto de las actividades directivas de una jerarquía con exceso de entusiasmo, sino del conocimiento cabal de los deseos y aspiraciones de los campesinos según se demuestran en su vida y en su trabajo en las diversas localidades. La práctica de la democracia por medio de la planeación significa que los líderes o los que trazan los planes no deben de aislarse, sino familiarizarse bien íntimamente con los patrones de conducta del pueblo".[19]

Problemas Sociales

Entre los múltiples problemas sociales que se presentan para su estudio en las Comunidades de la Cuenca del Papaloapan, la Sección de Estudios Antropológicos ha creído del caso prestar atención especial a 6 de ellos, a saber:

Redistribución de la población, Educación, Salubridad, Habitación, Nutrición y Recreación.

Con referencia al primer punto, la Cuenca del Papaloapan presenta las mismas características que son comunes a todo México en lo que toca a la mala distribución de su población. Como es bien sabido, los

[18] Erich W. Zimmermann, *World Resources and Industries*, 1933, p. 123. (Harpers and Brothers, New York).

[19] Hzin-Pao Yang, *Agricultural Planning With the Chinese* (Contenido en el boletín "Rural Sociology", de marzo de 1945, p. 17).

centros más densamente poblados no siempre han estado en lugares de tierras más fértiles, sino en aquellos de mejor situación política, militar o industrial. Comentando esta situación, el sociólogo norteamericano Eyler N. Simpson ha expresado que: "Uno está casi en lo cierto al decir que en México la agricultura ha seguido a la población más bien que la población a la agricultura".[20] Para evitar en lo posible este desajuste ecológico nos hemos propuesto analizar la situación correspondiente, de modo que los expertos en planificación agrícola puedan operar eficientemente dándole a la población una distribución más razonable y más en armonía con los recursos naturales de la región.

A fin de no extender demasiado esta disertación nos limitaremos a decir que, por lo que toca a los otros problemas, la Sección de Estudios Antropológicos de la Comisión del Papaloapan se propone estudiarlos en sus características sociales solamente, haciendo ver los factores de la vida de relación que deben tomarse en cuenta para llevar a buen término los resultados apetecidos. A este respecto es cosa bien sabida (aunque poco practicada) que para dar feliz solución a cualquier problema social, precisa tomarse en consideración los antecedentes sociológicos del caso, así como saberse granjear el apoyo espontáneo de la Comunidad correspondiente.

No queremos cerrar esta breve exposición sin hacer notar que, si bien es cierto que en Norteamérica las Ciencias Sociales están siendo utilizadas cada vez con mayor frecuencia en proyectos de planificación social,[21] no sucede lo mismo en los países de América Latina donde los intelectuales se dedican más bien al ejercicio de la poesía y de la filosofía que a especialidades de carácter científico.[22] Es así como se explica que la ciencia tenga tan poco que ver en la formulación y desarrollo de los programas de mejoramiento social que se llevan a cabo en tales países. Como casos de excepción son de mencionarse, en primer lugar, el Proyecto del Papaloapan que es el más importante de cuantos se realizan en la actualidad a iniciativa de cualquier Gobierno de esos países; en este proyecto se ha procurado que tanto su planeación como su ejecución queden bajo la responsabilidad de expertos me-

[20] Eyler N. Simpson, *The Ejido: México's Way Out*, 1937, p. 149 (The University of North Carolina Press).

[21] John D. Millet, *The Process and Organization of Government Planing*, 1947 (Columbia University Press, New York).

[22] "Latin American Poets and philosophers are nearly as common as salesmen are here: but physicists, zoologists, botanists, physiologists, geographers, and ecologists are rarities, and when they are turned up they are usually found to be suffering from malnutrition" (William Vogt: *A Continent slides to Ruin.* "Harper's Magazine", June 1948, p. 485). Véase también a este respecto la obra de Samuel Guy Inman, *El Destino de la América Latina*, 1941, p. 371. (Ediciones Ercilla)

xicanos. Se hace esto no por un simple complejo de chauvinismo, si no por el deseo constructivo de preparar y encauzar por rumbos más eficaces la actividad de sus técnicos y especialistas. Tentativas de menor amplitud y más bien incipientes por usar las ciencias antropológicas en programas de planificación social se vienen ensayando, además, en Ecuador,[23] Perú,[24] Argentina[25] y otros países de Suramérica en los que ya se comienza a percibir la necesidad de aplicar a los problemas humanos los mismos métodos de objetividad, observación y lógica que tanto éxito y prestigio han dado a las ciencias naturales. Otro caso de excepción es el que representa el magno proyecto de carácter internacional que, bajo los auspicios de la UNESCO, está por llevarse a cabo en las regiones amazónicas. Este proyecto, conocido con el nombre de "Hylea Amazonia", ha dado amplio espacio a la investigación de las Ciencias Sociales en todo lo que se refiere a estudios y planificación social.[26] Sin embargo, la rareza con que esto ocurre ha sido uno de los motivos principales que nos han impulsado a presentar en esta ocasión las dos proposiciones que se expresan más adelante. De ser tomadas en consideración las medidas que allí se indican, entonces, la misión encomendada a estas páginas habrá quedado ampliamente satisfecha.

Conclusiones

Entre las razones que motivaron la redacción de estas notas, queremos hacer especial mención a las tres que siguen:

1. El deseo de exponer a la consideración crítica de los concurrentes a este Congreso, los lineamientos y el programa en que basa sus actividades la Sección de Estudios Antropológicos de la Comisión del Papaloapan.

2. El deseo de aportar algunas sugerencias respecto a la significa-

---

[23] Aníbal Buitrón, *Vida y Pasión del Campesino Ecuatoriano* ("América Indígena". México, abril, 1948, p. 113). En la Provincia el Oro, en Ecuador, se han hecho también estudios de carácter antropológico para mejorar la condición de los nativos, bajo los auspicios del Institute of Inter-American Affairs. A este respecto existe un reporte todavía inédito sobre las condiciones económicas y sociales de esa provincia, un resumen del cual puede verse en el artículo de Charles E. Loomis que citamos en la nota inmediata.

[24] Charles E. Loomis, *Applied Anthropology in Latin America* (Boletín de "Applied Anthoropolgy", 1943, January-March, p. 33). Véase también del mismo autor otros artículos sobre el tema publicados en números subsiguientes del mismo Boletín.

[25] Miguel Figueroa Román, *Planificación y Sociografía*, 1946.

[26] El programa relativo a Ciencias Sociales y Educación contenido en este magno proyecto puede ser consultado en el *Boletín Indigenista*, Vol. VII, p. 308.

ción de los estudios sociales en programas conectados con la conservación de los recursos naturales y de mejoramiento de la vida rural.

3. El deseo, simplemente informativo, de dar a conocer algunos detalles sobre la historia y sociología de una región tan poco conocida como lo es la Cuenca del Papaloapan.

En el supuesto de concederse alguna utilidad a las ideas contenidas en la exposición anterior, nos permitimos hacer ante este Congreso las siguientes proposiciones:

A. Que en todo estudio conectado con la mejor utilización de la tierra y demás recursos naturales, se tome en consideración el conjunto de factores culturales que se hallan siempre operantes en toda situación en que intervenga el hombre como elemento social.

B. Que en toda medida administrativa que lleve por fin intervenir en la vida social de un pueblo o región determinados, se tomen en cuenta las sugerencias que puedan hacer los especialistas en Antropología Aplicada.

BIBLIOGRAFÍA

Además de las obras citadas en el texto se emplearon en la preparación de este Trabajo las siguientes:

Cámara Barbachano, Fernando. 1948 — *Chacaltianguis: Comunidad Rural de las Riberas del Papaloapan.*

Monzón, Arturo. 1948 — *Tierra Blanca: Centro Semi-urbano de la Cuenca del Papaloapan.*

Peón, Lorenzo. 1937 — *Carta General y Arqueológica del Ex-Distrito de Tuxtepec, Oaxaca.*

Plancarte, Francisco L. 1948 — *Otatitlán: Santuario del Papaloapan.* Ms., 200 pp.

Planificación Integral. 1946 — *Primer Congreso de Planificación Integral del Noroeste Argentino.* Inst. de Sociog. de Tucumán. Del 6 al 13 de Octbre. 1946.

Villa Rojas, Alfonso. 1948 — *Exploración Etnográfica a través de la Cuenca del Papaloapan.* Ms.

Contribución de la Antropología al Problema Educativo de la Cuenca del Papaloapan. Ms., 20 pp. (Conferencia pronunciada en la ciudad de Jalapa ante el cuerpo de Inspectores Escolares del Estado de Veracruz).

Preservación y Fomento de la Cultura Regional [1]

Por Wigberto Jiménez Moreno
(México)

English Summary

In this interesting article, prepared to be presented at the Second Inter-American Indian Congress, the author makes a magnificent exposition of the reasons upon which he founds his plea for utilizing in the consolidation of their various nationalities the deep intermixture of the roots of indigenous traditions and cultures among the indo-american peoples.

There are, indeed, several nations in which the Indian no longer exists, as formerly, as a constituent element; but these are few. For the most part, the Indian continues to be a common denominator, a unique prehistoric substratum. Notwithstanding, this article deals principally with the countries of ibero-indian or afro-ibero-indian culture, rather than with those whose cultural heritage is predominantly european. In the former "the genuine culture is found in the provinces rather than in the large cities; these frequently possess a cosmopolitan culture and are but ports of entry —a little indiscriminate— for foreign elements". But it is in these provincial towns precisely that there exists today a misguided longing for modernism which, on occasion irremediably, destroys the typical, the pure, that which gives these towns a local and a national value; and their inhabitants —the mestizos— find themselves like orphans of history, beings without emotional stability. This points out the need for preserving and encouraging our regional cultures, for linking the varying human groups each with its past.

The author makes nine recommendations to the Second Congress, of which he emphasizes the following: to preserve the regional cultures; to encourage historic-anthropological studies, carrying investigations into the national, regional, and local archives; to popularize among the regional population the acquired knowledge (by means of lectures, exhibitions, murals, etc.); to prepare special school texts for each district emphasizing the local geography, folklore, archaeology, ethnography, history, and languages, as well as evaluating the locality's artistic worth; to inculcate in the students an appreciation of their double cultural heritage, iberic and indian; to fulfill recommendation XXXV and others approved at Pátzcuaro which relate to the use of the Indian tongues; to encourage the preservation of regional autochthonous dances and costumes, etc., etc.

Prof. Jiménez Moreno thus asks for a re-evaluation of the cultural elements bequeathed us by the Indian tradition, which today are being obscured and destroyed; forgetting, on the other hand, the legacy of neither Negro nor Spaniard. And without opposing the beneficial action of modern civilization in invading the provinces of America, often indeed to the detriment of what is genuinely indo-american, he states: "To be beneficial, a renovation should not be careless".

[1] Trabajo formulado como Ponencia al II Congreso Indigenista Interamericano. Cuzco, Perú; 10 al 20 de Octubre de 1948.

Necesidad vital para la mayor parte de los países de América es la de preservar el patrimonio cultural propio. Sin nutrirse de éste no puede una nación tener una fisonomía bien definida, ni puede tampoco crear obras de calidad excelente y de valor universal, que sólo se realizan cuando las ideas, las aspiraciones y los sentimientos potencialmente comunes a todo el género humano se expresan y plasman dentro del propio molde nacional.

Los habitantes de América en este siglo tenemos que conciliar dos tendencias al parecer antagónicas: debemos adquirir, por una parte, una perspectiva universalista que nos permita entender a todos los pueblos, ahora que las distancias casi han desaparecido y hemos venido a ser vecinos de todo el mundo, pues ese punto de vista ecuménico parece hoy indispensable para conservar la paz y para preservar la cultura en toda la tierra. Mas, por otra parte, debe cada pueblo mantener su propio carácter —especie de columna vertebral que lo sostiene erguido— y debe propender, por tanto, hacia la integración de su propia personalidad, defendiendo su patrimonio cultural genuino contra destrucciones o deformaciones y contra la invasión de elementos perturbadores por inasimilables; debe, en suma, ser fiel a sus raíces y a su idiosincrasia y expresarse de modo auténtico, dentro del lenguaje de sus propios símbolos y de acuerdo con su propia jerarquía de valores.

El común denominador para toda América ha sido en otro tiempo el Indio, que todavía lo es para la mayor parte de los pueblos de este Continente. Pero no cabe duda que hay en el Nuevo Mundo naciones donde el factor indígena ha dejado de ser una fuerza conformadora y constituyente: en unos casos porque el Indio desapareció temprano ante el impacto de la cultura occidental y su ausencia fué suplida con la importación de esclavos negros, y en otros porque la población indígena, aunque sobreviviendo en exiguo número a ese terrible choque con el Blanco, quedó arrinconada o acorralada, y la suplantó una caudalosa avalancha de Europeos que, al extenderse arrolladora en un vasto espacio sin barreras, borró casi las diferencias regionales y dió a la cultura un cariz de uniformidad, paralelo al fenómeno de la "producción en masa", con todo lo cual el antiguo substrato indígena dejó de ser una fuerza operante de verdadera trascendencia. Quedan, sin embargo, un buen número de países donde el Indio es, o el más importante, o uno de los más importantes elementos constitutivos; unas veces permaneciendo hurañamente aislado ante grupos ibéricos, franceses o ingleses, otras veces mezclándose con ellos y en ocasiones colaborando no sólo con el Blanco, sino también con el Negro y hasta fundiéndose con ambos en un indisoluble mestizaje. Es claro que al Segundo Con-

greso Indigenista Interamericano debe interesarle primordialmente este último caso en que lo indígena es factor de importancia, y no cabe duda que ello ocurre, sobre todo, en los países de cultura ibero-india, que antepondremos, por tanto —aunque sólo para los fines de esta ponencia—, a los de herencia cultural básicamente europea o euro-africana. Si este Segundo Congreso no tuviera esa orientación indigenista y abarcase por entero los problemas de la población de América, no habría justificación para tratar casi exclusivamente —como lo haremos aquí— el caso especial de esas naciones ibero-indias, algunas de las cuales podrían ser llamadas con razón "afro-ibero-indias".

El elemento indígena es, naturalmente, el que desde milenios hubo de sufrir la ineludible violencia conformadora del medio geográfico; es, por tanto, el más directamente vinculado con la tierra, y aunque luego se sobrepusieron lo europeo y lo africano, uno y otro fueron, en cierta medida, conquistados por el ambiente ecológico y por la herencia indígena racial y cultural. Aun allí donde lo indígena parece inexistente, sobrevive su influencia como la de una corriente subterránea. Mas, por otra parte, los elementos hispano-portugueses, unificados a veces en lo político (1580-1640), han tenido en América un arraigo de más de cuatro siglos, y han dejado doquiera una huella profunda: la lengua, la religión y el arte bastan para denunciarla. En ciertos países —como México— ha habido a veces y en ciertas regiones una fusión casi completa de lo español y lo indígena, que le da a esta nación un carácter mestizo; en otros encuéntranse esos elementos un tanto aislados, y hay, frente a frente, dos mundos; otras veces predomina el elemento indígena, y en algunos casos, el elemento hispánico. Pero no cabe duda que en todos esos países hay que contar con esa doble herencia, y que —ya que no es posible volver atrás— habrá que reconocer los valores positivos de ambas culturas y aun fomentar conscientemente el mestizaje, pues sería absurdo que se pretendiese dar a esas naciones un carácter exclusivamente indio, como absurdo sería renegar de lo indígena para dar validez tan sólo a lo español. Y, finalmente, allí donde el Negro ha dejado también —a través de cuatro siglos— una huella indeleble, habrá que contar con él, al lado del Indio y del Ibero, reconociendo y justipreciando su aportación cultural, y amparando a esa raza como a la raza indígena.

La cultura más genuina de cada país hállase en las provincias, más bien que en las grandes metrópolis: éstas tienen frecuentemente un carácter cosmopolita, y son puertas de ingreso —un tanto indiscriminado— para elementos extraños; sin embargo, es en las capitales donde puede lograrse una especie de visión de conjunto de todo el país y es también en ellas, por otra parte, donde mejor puede adquirirse

esa perspectiva universalista, indispensable a la humanidad actual. Por desgracia, en un exagerado afán de modernidad, las poblaciones provincianas destruyen a veces sus tesoros de arte, y muchos objetos o monumentos que, en calidad de símbolos, las ligan con el pasado. Con ello, los habitantes pierden muchos de los eslabones que daban un sentido de concatenación al proceso histórico; se crea, por ello, una cierta discontinuidad e inestabilidad, y los pobladores son como árboles sin raíces, como huérfanos, o como parias, o como personas amnésicas, ya que han perdido aquello que mantenía despierta su conciencia histórica. Y, sin ésta, no puede esperarse que sean buenos ciudadanos, capaces de sentir y de encauzar su propio destino.

Es evidente, por tanto, la necesidad de preservar y fomentar la cultura regional y está clara la conveniencia de revincular a los diversos grupos humanos con su pasado: los Indígenas deben adquirir una nueva confianza en sí mismos al contemplar las obras gigantescas que en Teotihuacán o en Tiahuanaco erigieron sus antecesores, y los Mestizos —que sufren de una cierta inestabilidad emocional que los predispone a ser turbulentos y de un complejo de inferioridad que los empuja hacia el "machismo"— deben aquietar la guerra que en su interior (como en los hijos de un matrimonio discorde) siguen librando las dos culturas —ibérica e indígena— y, al reconocer los valores positivos de su doble herencia, no se sentirán ya como aquellos vástagos que, por desconocer a uno de sus progenitores, subestiman al padre español en favor de la madre indígena, o desprecian a ésta, gloriándose sólo en su ascendencia hispánica, ya que estas actitudes socavan las raíces de las razas y culturas mestizas y producen, por eso mismo, un sentimiento de inseguridad y un cierto desequilibrio, como si faltase en ellas un centro de gravedad interno.

En las condiciones actuales, y de acuerdo con las aspiraciones de nuestro siglo, no es posible ni aconsejable que los países se cierren herméticamente a la inmigración y a las influencias extranjeras para defender su personalidad cultural tras una muralla china. Pero sí es preciso cribar o discernir los elementos extraños para impedir que cundan aquellos que son indigeribles y que resultan perturbadores y tóxicos por inasimilables. Cuando las culturas persiguen ideales incompatibles, se acarrean ellas mismas su propia desintegración: su ambivalencia las condena al fracaso. Para que el mestizaje sea saludable, hay que fomentar la convergencia de afinidades —a veces recónditas— entre una cultura y otra, tendiendo así una serie de puentes sobre los abismos que las separan. Y el patrimonio cultural iberoindio —que aún está en ese proceso de mestización y de simbiosis— debe ser defendido eficazmente ante la avalancha de las máquinas, los

rascacielos y otros síntomas de la moderna civilización mecánica que, si bien por una parte mejora las condiciones de vida del hombre, puede, por otra, convertir a éste en un "robot" o autómata. No hay que olvidar, además, que la civilización del maíz y del burro tiene en los países ibero-indios una raigambre más honda, maciza y afianzada, que la de los productos sintéticos y el automovil, y que ni el Indio deja enteramente de serlo porque se vista de overol, ni el Mestizo cambia totalmente al montar un "jeep" en vez de un caballo. No creemos, por último, que la humanidad será más feliz cuando toda ella beba "coca cola".

Sucede, por desgracia, que al quedar conectada una comunidad indígena o mestiza con el resto del país por medio de carreteras —lo cual, de por sí, es indiscutiblemente benéfico—, entra, junto con los camiones, un afán renovador que —aunque en sí mismo saludable— acarrea a veces la destrucción de viejos monumentos de alto valor histórico o artístico, que son substituídos por edificios que desentonan con la fisonomía peculiar del poblado —conseguida durante siglos— y que son un símbolo de descastamiento; desaparecen, asimismo, las artes populares, o se deforman con la introducción de motivos decorativos que se supone, son del gusto del turista, y hay una especie de crisis de los propios valores de la comunidad; la tendencia entonces es imitar a la capital: para ser modernos, habrá que abatir los árboles del jardín, suprimir las fuentes, arrasar hasta los monumentos para ensanchar las calles, tener en la población un "jacalón" donde se instale el cine, y, por lo menos, un "bar" cuya presencia se advierta por el ruido incesante de una sinfonola; a los Indígenas, por supuesto, se les obligará a que vistan pantalones, y con todo ello el progreso será definitivo.

Es evidente que, para contener los desmanes de una renovación que, para ser benéfica, no debe ser atolondrada, y para encauzar un proceso que debe ser de reforma y no de deformación, no basta que se dicten leyes mediante las cuales un organismo central proteja los monumentos, sino que hay que despertar la consciencia de los habitantes —Indígenas, Mestizos o Criollos— de cada poblado, dándoles a conocer su propia historia local y la significación de la localidad en la Historia Nacional, la importancia histórica o artística de los monumentos precoloniales, coloniales y nacionales, y el valor estético de la música vernácula y de las danzas y las artes populares. Convendrá pintar en las escuelas, o en los salones de cabildo, los hechos más importantes de la historia local, en forma accesible a todos, y habrá que introducir en aquéllas libros de lectura especial para cada provincia, departamento o estado, en que los tópicos sean la geografía,

la flora y fauna, el folklore, la arqueología, la etnografía y la historia de la región, lo mismo que datos de carácter lingüístico y juicios sobre el valor de los productos artísticos regionales; revinculando —por éstos y por otros medios— a los habitantes con la región en que viven, y dotándolos así de un cierto orgullo para la obra positiva que realizaron sus antepasados indígenas o ibéricos; resucitando, en fin, la confianza en sí mismos, para combatir el complejo de inferioridad de que a menudo padecen.

Basados en las anteriores consideraciones, proponemos:

I.—Que se recomiende a los países de América preserven y fomenten la cultura regional, estableciendo, si es posible, un organismo especialmente encargado de planear y ejecutar todo lo que —para tal fin— se considere pertinente.

II.—Que se recomiende a los países de tradición cultural iberoindia fomentar el conocimiento de la historia local, becando a los estudiosos de la propia región que la investiguen en los archivos locales, provinciales y nacionales, no limitándose —como es costumbre— a los sucesos de la época de la Independencia o posteriores a ella, sino abarcando también —si los datos lo permiten— la historia precolonial y la colonial, y que se procure se celebren (como ocurre en México), mesas redondas sobre la Antropología y la Historia de cada región.

III.—Que se recomiende a esos mismos países que —por medio del organismo sugerido en el punto I, o, en su defecto, por otros cauces— den a conocer a los habitantes de cada lugar que posea monumentos prehispánicos, coloniales o nacionales, la importancia de éstos, por medio de conferencias de divulgación o presentando en pinturas inteligibles, desarrolladas sobre los muros de las escuelas o de los salones de cabildo, los hechos más importantes de la historia local, lo mismo en la época precolonial que en la colonial y la nacional.

IV.—Que se recomiende a esos mismos países que se preparen, e introduzcan luego en sus escuelas primarias, libros de lectura especiales para cada provincia, departamento o estado, en que los temas sean la geografía, la flora y fauna, el folklore, la arqueología, la etnografía y la historia de la región, lo mismo que datos de carácter lingüístico y juicios sobre el valor de los productos artísticos regionales, revinculando —por éstos y por otros medios— a los habitantes con la región en que viven.

V.—Que se recomiende a esos mismos países que en sus escuelas se enseñe la historia cultural prehispánica al lado de la historia cultural de la colonia y de la época nacional o independiente, procurando que

los estudiantes adquieran la conciencia de su doble herencia cultural indígena e ibérica.

VI.—Que conforme a lo acordado en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, en la Resolución XXXV del Acta Final, donde se reconoció "lá importancia de las lenguas nativas como un aspecto de la Personalidad indígena" y se aceptó "su uso en las etapas iniciales de la preparación educacional y vocacional entre los Indios", paralelamente a la "enseñanza de la lengua nacional en todas las escuelas", se recomiende a los países de América donde hay Indígenas, adopten las medidas prácticas para cumplir dicho acuerdo.

VII.—Que, conforme a lo acordado por el mismo Primer Congreso Indigenista Interamericano en la Resolución XIII del Acta Final, se recomiende a los países de América en que haya Indígenas establezcan los mecanismos allí señalados para proteger las artes populares indias.

VIII.—Que se recomiende a los países de tradición cultural iberoindia promuevan concursos en que se premien los trajes regionales auténticos, para que los así escogidos se exhiban luego en fiestas o ferias regionales, de modo que el pueblo advierta la estimación que se otorga a su indumentaria genuina.

IX.—Que se recomiende a esos mismos países promuevan la exhibición de danzas tradicionales auténticas, indígenas o mestizas, como un medio de proporcionar al pueblo espectáculos que derivan de su patrimonio cultural propio.

Altar indígena cerca de Pisac (Perú).—*Foto cortesía de Grace Line.*

La Propiedad Indígena en la Legislación reciente de Chile

Por Alejandro Lipschütz
(Chile)

English Summary

The landed property of the araucanian Indian in Chile is subject to a law promulgated in 1931 by which all the former Indian laws of 1853 to 1927 have been abrogated. The law of 1931 regulates the division and through this the abolition of the indigenous communities based on collective ownership of land; the division has to be accomplished when one third of the members request it. In 1942 a project for a new law was elaborated by a special parlamentary Commission. The latter pleaded even more strongly for a "liquidation" (literally; Art. 15) of the communities and for replacing collective ownership by small private holdings. The proprietors of these shall be reunited into Indian Cooperative Associations (Art. 63) into which non-Indian proprietors of former Indian holdings might be admitted (Art. 65). This project caused according to official statements considerable unrest among the Indians. A new Commission was created by the Government to include also representatives of the Indians themselves. The Commission reverted from the concept of "liquidation" to the former concept of "division" when requested by one third of the members (Art. 13) but pleaded for the right of even one member of a community to separate and to become a private owner of his share in the communal land (Art. 20). The concept of Cooperative Associations was dropped but special facilities as to loans when saught for (Art. 67) and so also educational facilities (Art. 68).

Though the existing law and all the projects for a new law of Indian landed property agree that division or abolition of the ancestral community based on collective ownership is desirable, all recognize tacitely or expressely that this is not the solution to the native problem. They are unanimous that the Indian small private holder has to be protected against the easy loss of his holding; and that consequently the Indian has to be deprived of the right to sell or mortgage the holdings though his private property. The concept that the private holdings resulting from the "division" or "liquidation" of the Community should be reunited into Cooperative Associations, also was saught for as a protective measure. The latest project of the Government which is of July 1947 proposes the creation of a kind of "Indian Office" (Corporación de Asuntos Indígenas) with the special task of organizing Indian agriculture irrespectively whether private holders, communities or cooperative associations (Art. 1).

The author of the present summary comes to the conclusion that the legal problem to deal with should be rather of "reforming" the ancestral communities based on collective ownership than of their "division" or "liquidation"; that the necessary field for private iniciative in Indian agriculture should be found without damage to the perpetuity of the ancestral community; that this could possibly be achieved by admitting the coexistence of collective ownership and of

a small private holding in the same person; that coordination of the fundamental law of an Indian Office with that regulating the activities of the community is desirable.

I

Para la propiedad territorial de los Araucanos de Chile cuyo número, según el último censo del año 1940, alcanza a 115,149, rige hasta ahora el Decreto-ley No. 4111, del 12 de junio de 1931, que resume el texto de la Ley No. 4802 de 1930 y del Decreto-ley No. 266 de 1931.* La Ley No. 4111 autoriza la división de las Comunidades de Indígenas que tengan título de merced otorgado con arreglo a leyes anteriores (Art. 1). La división debe pedirla la tercera parte, por lo menos, de los comuneros (Art. 2). La ley permite también enajenar o gravar el terreno comprendido en el título de merced, por común acuerdo de los Indígenas (Art. 51), debiendo, sin embargo, ser autorizado el acto o contrato por el Juez de Indios, cuya competencia y procedimientos también son objeto de esta misma ley. El Juez de Indios después de percibir el precio de la enajenación de los terrenos de la Comunidad, lo distribuirá a prorrata de la cuota que a cada comunero corresponda (Art. 52). También los dueños de las hijuelas que han resultado después de la división de una Comunidad, pueden celebrar toda clase de actos y contratos, pero con autorización del Juez de Indios y "por causa de utilidad o necesidad manifiesta, previa constancia de que el Indígena presta libremente su consentimiento", quedando exceptuados de estas formalidades aquellos Indios que hayan cumplido con la ley de instrucción primaria obligatoria o que tengan algún título universitario o de Institutos del Estado o particulares (Art. 54).

La Ley No. 4111 enfoca la restitución de tierras anteriormente pertenecientes a las Comunidades (Art. 44 y 45). Trata también de la radicación de Indígenas, sea en las mismas tierras fiscales (Art. 71) u otras si han renunciado a la hijuela que se les adjudicó en la división de la Comunidad (Art. 72).

II

Diez años después comenzaron importantísimas gestiones del Gobierno de la República para reformar la ley aludida, enviando el Ejecutivo a la Cámara de Diputados el proyecto de una nueva ley sobre División de Comunidades Indígenas. El Ministro de Tierras y Colonización hizo presente, ante la Cámara, que el nuevo proyecto "contem-

* El Decreto N° 4111, de 1931, deroga 18 Decretos y Leyes anteriores comprendidos entre los años 1853 y 1927. Una valiosísima recopilación de estos decretos y leyes anteriores puede verse en *Legislación sobre Tierras y Colonización*, editada en 1929 por la Contraloría General de la República.

plaba, en su totalidad, la solución del problema indígena". El proyecto pasó a la Comisión de Agricultura y Colonización de la Cámara. La Comisión que emitió su informe el 8 de septiembre de 1942 (Boletín No. 4980 de la Cámara de Diputados, 1942), prestó su aprobación al proyecto de ley, "en la inteligencia que ella abarca y resuelve, en su totalidad, el problema de la división de las Comunidades Indígenas, del crédito, de la realización de sus labores bajo orientaciones técnicas, de la constitución de la familia y otras". Dice la Comisión que las dificultades que hasta ahora se han opuesto a la constitución definitiva de la propiedad indígena se deben "a que las disposiciones legales vigentes no se conforman con los hábitos de vida que imperan en nuestros aborígenes y no enfocan dicho problema con un criterio realista y práctico".

Por mandato de la Ley 4111, en la división de las tierras de la Comunidad, se otorgaban derechos también a comuneros que no hayan estado en posesión material del terreno. Hubo otros defectos más, de modo que "este sistema de división de las Comunidades con título de merced, que importa una brusca modificación de las costumbres y tradiciones de los Indígenas, ha sido naturalmente resistido por ellos y ha dado origen a que se opongan a la división de sus reducciones, agudizándose, así, ese clima de desconfianza en que, por naturaleza, vive el Indígena".

La Comisión hizo hincapié también en otro aspecto negativo de la ley: "el que no se considere en forma racional la dirección moral y material de las actividades y de la vida de los Indígenas . . . una vez dividida la Comunidad . . . cesa la preocupación del Estado para esos Indígenas, que han obtenido la posesión definitiva de sus tierras". No hubo en el curso de los diez años pasados ningún progreso en la educación y la cultura de los Indios, suficientes para que pudieran disponer libremente de sus bienes. "De manera que los resultados obtenidos han dejado en claro que el solo factor tiempo no puede proporcionar la cultura y conocimiento que son menester para poder obrar sin la protección del Estado, y con ello ha podido verificarse que en nuestros aborígenes se produce el mismo fenómeno observado en muchos otros grupos raciales autóctonos de América, en los cuales el tiempo no hace otra cosa que aminorar o relajar su primitiva resistencia, sin hacerlos progresar culturalmente".

Los aspectos esenciales del proyecto elaborado por la Comisión de la Cámara son los siguientes: 1) "liquidación" de las Comunidades Indígenas, con radicación definitiva de los comuneros en propiedades individuales que no se pueden embargar, gravar o enajenar, sino en los casos y en las condiciones contempladas en esta misma ley (Arts.

15, 20); 2) participar en el derecho sobre una hijuela sólo "comuneros ocupantes", es decir, Indios que cultiven personalmente el terreno o por medio de arrendatarios o medieros (Art. 16); 3) pero cualquier estado de relación familiar es título suficiente para participar en los derechos sobre la propiedad de tierra que deriva de esta ley (Art. 40); 4) "las reducciones cuya propiedad queda definitivamente constituída formarán cooperativas de pequeños agricultores con personalidad jurídica, bajo el nombre distintivo de la comuna donde estuvieren ubicadas y con la expresión de Cooperativa de Indígenas" (Art. 63); 5) "la persona que a cualquier título substituya al Indígena con título definitivo de propiedad, podrá quedar como éste, formando parte de la cooperativa correspondiente... Sin embargo, la respectiva Cooperativa o la Central de Cooperativas y de Créditos de Indígenas, podrán decidir la aceptación o rechazo de los particulares que substituyan a un Indígena y que deseen pertenecer a ella" (Art. 65).

III

El proyecto de la mencionada Comisión "una vez conocido por los Indígenas y por las instituciones y organismos a quienes interesa, ha sido objeto de múltiples observaciones y reparos, en especial de parte de los diversos Congresos de aborígenes, celebrados en los últimos años. Creyó el Gobierno necesario efectuar un nuevo estudio del problema y, al efecto, designó una comisión, presidida por un Ministro de la Corte Suprema, e integrada por representantes de los Indígenas, por un misionero capuchino y por competentes funcionarios del ramo" (Boletín No. 349 de la Cámara de Diputados, "Mensaje"). El Gobierno introdujo varios cambios en el proyecto, "con el propósito de que el complicado problema indígena sea abordado y resuelto con la mayor celeridad que las circunstancias permitan y de manera que se concilien las justas aspiraciones y reclamos de los Indios con las exigencias que imponen el progreso agrícola de la región habitada por ellos y el interés de la colectividad". Insiste el Mensaje del Gobierno de nuevo en la intención de "dar una solución total y definitiva al problema indígena". Los cambios fundamentales en esta nueva —tercera— versión del proyecto son los siguientes: 1) no se "liquidarán" (véase II) las Comunidades Indígenas, sino se mantiene la disposición de la ley vigente (véase I) que autoriza la división sólo a petición por lo menos del tercio de los comuneros (Art. 13); 2) se respetan todos los derechos que emanan del título de merced aunque favorezcan a los comuneros que no ocupen sus tierras (Art. 16, 17); 3) "con el acuerdo de la Comunidad, el Juez de Indios podrá adjudicar a uno o más de los comuneros la hijuela que deba corresponderle en la división, permaneciendo los demás indivisos" (Art. 20); 4) las hijuelas que resultaran de la

división serán inembargables e inajenables sólo por diez años (Art. 27); 5) las hijuelas adjudicadas si son menores de diez hectáreas podrán ser permutadas por hijuelas disponibles en terrenos que el Fisco adjudicará con este fin de una superficie mínima de treinta hectáreas, o de trescientos si estuviere ubicada en la Provincia de Aysen (Art. 21, 22); 6) se han omitido los artículos sobre Cooperativas de Indígenas y Créditos, pero se establece que los Indígenas gozarán de preferencia ante las Cajas Agrarias y Nacional de Ahorros para el otorgamiento de créditos (Art. 67) y de varias facilidades educacionales rurales (Art. 63).

IV

De la exposición se desprende que tanto la ley vigente como los diversos proyectos de reforma de esta ley lo consideran, unánimamente, deseable que se hiciese posible la división de la Comunidad Indígena; varían los diversos proyectos sólo en cuanto a detalles de la realización de la división. Este mismo criterio se expresa también en el Mensaje Nº 5 del Presidente de la República, del 25 de julio de 1947, en el cual se hace referencia a "las múltiples dificultades que se suscitan entre los Indígenas por el estado de indivisión de sus tierras".

Sin embargo, y por otra parte, las versiones del proyecto de ley, tanto la de la Comisión respectiva de la Cámara como la del Ejecutivo, dejan entrever que no hay en su opinión la seguridad de que la división de la Comunidad Indígena fuera realmente "la solución del problema indígena" (véase arriba). La Comisión, al informar sobre el proyecto de ley, agrega el título IX que trata "De las Cooperativas y Créditos" (Boletín No. 4980) cuyos Arts. 63 y 65 están destinados a transformar la Comunidad Indígena en una asociación libre de campesinos propietarios de hijuelas. Y el mencionado Mensaje No. 5 somete a la consideración de la Cámara el proyecto de una nueva ley de creación de una "Corporación de Asuntos Indígenas" destinada a 1) "fomentar, organizar, dirigir e impulsar la producción agrícola y ganadera de los Indígenas"; y 2) "proporcionar a los Indígenas, a las Comunidades Indígenas y a las cooperativas agrícolas formadas por éstos, el crédito y los elementos indispensables a los fines de la explotación" (Art. 1). Tanto por el título IX del proyecto de la Comisión como por el nuevo proyecto de la ley, relativo a la "Corporación de Asuntos Indígenas" se hace la tentativa de contrarrestar las graves y perjudiciales consecuencias que necesariamente derivan de la división de la Comunidad Indígena a petición de una minoría (¡un tercio!) de los comuneros. Del mismo criterio de preocupación del legislador por las consecuencias de la división, emana también el concepto de que la propiedad individual necesita protección especial, decretan-

do que las hijuelas resultantes de la división de la Comunidad Indígena sean inembargables e inajenables por diez años. El Ejecutivo tiene presente la lamentable situación en la cual se encuentran los Indígenas que "en muchas oportunidades... han sido explotados con intereses usurarios y en muchas oportunidades las mercaderías y semillas que adquieren les son recargadas en 200 % de su valor comercial. El Indio ha vivido por desgracia en una verdadera tragedia debido a los altos precios e intereses exagerados que ha debido soportar de comerciantes y personas poco escrupulosas y por este motivo en muchas ocasiones contra su voluntad no ha podido dar honrado cumplimiento a sus compromisos, situación que lo hace vivir con temor y desconfianza"... El Indio es "víctima de la explotación" (Mensaje Nº 5 del Presidente de la República). Y es de suponer que la propiedad indígena individual está expuesta a los peligros aludidos en mayor escala que la propiedad comunal.

Resumen

Las distintas versiones del proyecto de ley permiten plantear las siguientes cuestiones:

1) Al reconocer el legislador, como lo evidencian todas las versiones del proyecto de ley, que *la Comunidad Indígena continúa cumpliendo con cierta función* en la organización de la producción agrícola de los Indios —de modo que al ser la "Comunidad" liquidada por la ley, hay que reemplazar algunas de sus funciones por la "Cooperativa"—, ¿no sería más oportuno legislar sobre la *reforma* de la Comunidad Indígena en vez de sobre su "*división*" o "*liquidación*"?

2) Si es evidente que el Indio comunero está buscando un campo para poner en juego su *iniciativa individual*, ¿no sería conveniente procurar al Indígena, o a un grupo de ellos, tal campo al facilitarles la separación de la Comunidad, pero sin perjuicio para *la existencia perpetua de la misma?*

3) O ¿no sería conveniente procurar el campo para el juego de la iniciativa individual, también sin separación de la Comunidad, al diferenciar legalmente, en el marco de la misma Comunidad, *dos formas de propiedad:* propiedad *personal* de menor alcance, para cada uno de los comuneros, y propiedad *comunal*, o propiamente cooperativa?

4) ¿No sería oportuno *coordinar la Ley de Corporación de Asuntos Indígenas con una ley de Reforma de la Comunidad Agrícola*, de modo tal que aquélla sirva en primer lugar a la conservación y ulterior desenvolvimiento económico cooperativo de ésta, sin perjudicar con eso la preocupación por la propiedad indígena individual fuera de la Comunidad?

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

CONSIDERACIONES SOBRE EL PROBLEMA INDIGENA, por *Manuel Gamio*. Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, México, 1948. 136. pp.

Bajo este título ha reunido el *Instituto Indigenista Interamericano* los editoriales y artículos que en la Revista *América Indígena* y el *Boletín Indigenista*, ha publicado, desde 1942, el Doctor Manuel Gamio. El libro es un manual de la angustia de los Indígenas Americanos y un catálogo de las interminables injusticias acumuladas sobre sus espaldas durante cuatrocientos años de discriminación. Nadie más autorizado que don Manuel Gamio, benemérito Indigenista, para recopilar puntos de vista, señalar caminos y aconsejar soluciones sobre el problema indígena.

Gamio no es sólo conocido por su viva y sincera preocupación por los Indios vivientes. Sus trabajos en diversos campos de la arqueología y otros terrenos antropológicos, le han colocado en sobresaliente lugar entre los cultivadores de estas disciplinas en América. Su inolvidable trabajo sobre Teotihuacán ha sido considerado por los más conspicuos especialistas, como una obra maestra entre los estudios integrales realizados para el análisis múltiple de regiones determinadas. Es además, el fundador de los estudios antropológicos en México, donde organizó los primeros cursos sistemáticos, muchos años antes de que existiese la actual Escuela Nacional de Antropología e Historia, de tan brillante trayectoria.

Gamio es conocido, fuera del mundo de los especialistas en Antropología, especialmente por sus trabajos sobre Indigenismo. Ha sido Director del *Instituto Indigenista Interamericano* desde su fundación y su esfuerzo y sabiduría, asistidos por el incansable trabajador que es el Dr. Juan Comas, su inmediato colaborador, han logrado mantener la institución en el plano de importancia que por su labor social le corresponde. Muchas han sido las luchas de Gamio y Comas. Ellas están contadas resumidamente en estas "Consideraciones sobre el Problema Indígena". En ellas encontrará el lector noticias y certeros comentarios y análisis sobre demografía indígena, alimentación, industrias, leyes, cultura y todo cuanto se relaciona con la vida de los treinta millones de hombres que en América prolongan todavía modos de vida ancestrales y desigualdades que creó una conquista despiadada y quienes continúan a la sombra de modernos encomenderos. El libro de Gamio es por eso también de polémica, de lucha generosa. Abogado internacional de los Indios no percibe honorarios por su defensa y a veces tiene que resistir los ataques de quienes han levantado fortunas sobre las espaldas encorvadas y los músculos desnutridos de las indiadas americanas.

Conviene recordar que el *Instituto Indigenista Interamericano* se creó en la población mexicana de Pátzcuaro, en 1940. Allí estuvo representada Venezuela por alguien para quien aquí no existe problema indígena. Cien mil Indios en un país de cuatro millones de habitantes, urgido del más intenso aprovechamiento demográfico, nada significaban para quien allí hubo de expresar el criterio oficial de entonces. Afortunadamente, y en parte por la tesonera labor del aludido Instituto Indigenista, se piensa hoy en forma diferente en las esferas oficiales. Existe una "Comisión Indigenista del Ministerio de Relaciones Interiores", la cual tiene por finalidad estudiar la situación de los Indígenas venezolanos y la redacción de un anteproyecto de ley para su mejoramiento, que habrá de ser presentado durante las sesiones del actual Congreso. Dos Ministros del Interior, Mario Vargas y Eligio Anzola, han dado pruebas de poseer una sensibilidad social capaz de comprender la hondura de los problemas indígenas. Por ello es posible pensar que en Venezuela, dentro de pocos años, se harán realidad algunos de los sueños de ese gran soñador de un mundo mejor para los Indios, que es D. Manuel Gamio.

Miguel Acosta Saignes

SOCIOLOGIA MEXICANA, por *A. Echánove Trujillo.* Editorial Cultura, T. G., S. A., México, 1948.—304 pp.

Producto de varios años de labor y de acucioso empeño es la *Sociología Mexicana* que ahora nos ofrece el estudioso y dinámico investigador Lic. Carlos A. Echánove Trujillo. Según advierte en el Proemio, gran parte del abundante material que contiene fué recopilado con objeto de servir de base a la cátedra que sobre Sociografía Mexicana (única cátedra que sobre esta materia se imparte en México) ha venido sirviendo en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México desde el año de 1941. Quienes nos hemos especializado en el estudio de la realidad social de México, hemos recibido con verdadero beneplácito la aparición de esta valiosa contribución de carácter científico. Basado en una amplia y selecta bibliografía, así como en las observaciones personales del autor, el libro resulta el primer manual de sociología mexicana que se pone a disposición del público de habla hispana. En sus 304 páginas se encuentra compendiado lo más saliente y significativo de los factores sociales que han contribuído a la formación de nuestra nacionalidad. El texto está enriquecido con numerosas fotografías y planos de primer orden.

Para dar al lector una idea somera de lo que este libro significa para el conocimiento de nuestra cultura y de nuestros orígenes sociales,

basta enumerar algo de lo contenido en sus capítulos principales. En el Capítulo inicial se analiza la influencia que ejercen sobre el hombre los factores físicos o naturales, tales como la altura, el clima, la humedad, etc. También se hacen ver las causas y peligros de la marcada desforestación que se observa a través de la mayor parte del territorio nacional. A este respecto, viene al punto hacer notar que, según Eyler Simpson, México pierde al año (por concepto de *quemas* solamente) algo así como 400,000 hectáreas de bosques, y para surtir de carbón a la Capital se hace preciso talar otras 5,000 hectáreas de los mismos.

El Capítulo II se ocupa de rastrear las raíces prehispánicas de nuestra herencia social, atribuyendo a herencia aborigen, entre otras características, nuestra falta de solidaridad social, mentalidad mágica, embriaguez alcohólica, servilismo, formulismo verbal, espíritu festejador y crueldad.

Intimamente conectado con los temas antes citados está el Capítulo III, en el que se estudian los factores sociales que resultaron del cruzamiento hispano-aborigen, poniéndose énfasis en la deficiencia y carácter incompleto de la conquista, tanto espiritual como material, de las sociedades nativas. Se analiza la formación de las clases sociales, así como los vicios y virtudes que las caracterizaron. También se hace un bosquejo del tipo psicológico del Blanco colonial, citándose algunas características de las que aportó a la formación de nuestro carácter. Estos dos capítulos son altamente sugestivos e interesantes, no sólo por las tesis que en ellos se sostienen sino, también, por la multitud de datos históricos que se citan a cada paso.

El Capítulo IV está dedicado al examen del factor racial. La participación que han tenido en la integración de nuestra nacionalidad los diversos grupos étnicos que la componen, es tema que se trata desde ángulos diversos y con abundante acopio de datos. El autor de estas líneas difiere un tanto del Lic. Echánove Trujillo, cuando éste afirma que "el aporte cultural de tipo blanco-europeo es en México cada vez menos apreciable". De ser así, resultarían las culturas aborígenes (es decir, prehispánicas) las que estuviesen extendiéndose a través de nuestras ciudades, cosa enteramente inaceptable. Es verdad que en nuestro ambiente rural resalta en seguida el aporte indígena, pero éste ya va pasando a segundo término a medida que se difunden los factores del progreso. Precisamente ahora la vida rural del pueblo mexicano se caracteriza por su paso acelerado de un tipo de cultura sencillo, estable, homogéneo y autosuficiente, a otro de carácter urbanizado, complejo, mecanizado y de economía interdependiente. Este último tipo es enteramente antitético del que caracteriza a nuestros grupos indígenas.

Los cuatro capítulos siguientes, que completan el libro, se consa-

gran en su totalidad a un examen detenido de las características sociales de nuestros grupos indígenas. En tal examen se ponen de manifiesto los rasgos sobresalientes en materia de religión, magia, relaciones sociales y políticas, sentimientos e inteligencia de los Indios.

El libro que reseñamos de modo tan abreviado, aparte del mérito señalado al principio de este comentario, nos pone al tanto de múltiples costumbres, usos, supersticiones y formas generales de vida, peculiares a las diversas regiones de México. Es, sin duda alguna, el libro más serio y mejor documentado escrito hasta hoy en lengua hispana sobre los orígenes y características de nuestra nacionalidad. Desde luego, resulta indispensable como libro de consulta en toda biblioteca o centro de cultura superior. Aparte de esto, su estilo fácil y ameno lo hacen altamente recomendable para ser adoptado como libro de texto en nuestros centros docentes.

Vaya al Lic. Echánove Trujillo nuestra más ferviente y cordial felicitación por este nuevo aporte de su ya larga y fructífera labor intelectual.

A. Villa Rojas.

EL CALENDARIO MAYA-MEXICA. ORIGEN, FUNCION, DESARROLLO Y LUGAR DE PROCEDENCIA, por *Rafael Girard*. Editorial Stylo, México, 1948.—195 pp.

Esta obra nos da a conocer por primera vez el sistema calendárico usado por los Indios Chortís basado en observaciones de los movimientos aparentes del sol, de los planetas y las constelaciones estelares, según métodos especiales que el autor ilustra y explica detalladamente.

Este calendario determina las fechas del ritual que norma las operaciones del cultivo de la milpa. Tanto el calendario en referencia como el sistema de observación astronómica usado por los Chortís no han variado desde la época del llamado Gran Imperio Maya, hecho que se desprende de su comparación con los datos de la arqueología y los que suministran las fuentes históricas. (Chilam Balam de Chumayel, Calendario de Landa, Popol-Vuh).

La mencionada obra ha sido considerada por César Lizardi Ramos —especialista en la materia— como "de gran contribución científica, aclara entre otros un problema ingente y fundamental de la cronología maya". Gracias a los nuevos datos que aporta, podemos inferir el procedimiento por el cual los Mayas ajustaban fielmente el calendario con el año natural, independientemente de su famosa Cuenta Larga. Esta aparece como una simple fórmula mágica destinada a garantizar la vida cósmica, por tanto debía formar una rueda ininterrumpida que no hacía ninguna tentativa para ajustarse al año de las esta-

ciones. De esa manera no podía señalar el principio o el fin del año ni mucho menos determinar las fechas de las sucesivas operaciones agrícolas.

Tan notable trabajo de etnografía en convergencia con el estudio de las fuentes históricas y de la arqueología, ha permitido al autor localizar el lugar donde fué inventada esta maravilla del ingenio maya, esto es, el calendario maya-mexicano, ya que ambos proceden de la misma región, fijándolo en la costa del Pacífico entre los paralelos 14 º 15 ′ y 15 º 15 ′

Críticos y especialistas han visto con gran interés la obra de Girard que según Lizardi Ramos "ha prestado un servicio relevante e indiscutible a la ciencia con sus hallazgos que modifican el cuadro general que teníamos de muchas partes fundamentales de la arqueología maya". El ingeniero Alberto Escalona Ramos, que también se ha dedicado a investigaciones cronológicas y es autor del libro *Cronología y Astronomía Maya-México* (México 1940), manifiesta que "ha sido para mí una revelación el extraordinario estudio acerca de la cuenta del tiempo entre los Chortís, pues pude explicarme algunas de las razones que tuvieron los Indígenas prehispánicos para iniciar la cuenta del Tzolkín y de sus divisiones, cosa que durante varios años estudié para escribir mi libro". El profesor Enrique Juan Palacios, considerado como la máxima autoridad del país en materia de cronología y epigrafía mayas, acepta las conclusiones de Girard referentes al lugar donde se originó el Tzolkín, y renuncia a su propia teoría, sostenida durante mucho tiempo, de que en la Huaxteca debía colocarse la invención del calendario. Pero en vista de las pruebas presentadas por Girard "admite en pleno que el país maya del meridión retiene mejores títulos a la prioridad, en lo que toca al invento del calendario". Continúa diciendo Palacios: "Halla la cronología su esquema básico en la climatología, hija ésta del sol y de la tierra en su relación recíproca (mitológicamente sus nupcias), y sus derivados rituales- —dioses—. Si otro mérito le faltara, ya el relieve que a esto ha prestado, haría famoso el libro de Girard... En una palabra, y no hallo reticencia al decirlo, tenemos ahora *la clave final* del sentido de este sistema y mecanismo tantas veces escrutado, y conocemos su muy probable lugar de origen".

No es posible en esta corta nota publicar todos los comentarios surgidos con motivo de la aparición del libro en referencia, pero lo anterior da una idea de la gran importancia de la obra de Rafael Girard.

Pedro R. Hendrichs Pérez

LOS BRACEROS MEXICANOS EN LOS ESTADOS UNIDOS, por *Robert C. Jones*. Unión Panamericana. Wáshington, D. C.

En varias ocasiones hemos indicado en esta Revista que uno de los más significativos medios de culturización que puede emplearse respecto a Indios y Mestizos del Continente, consiste en establecer en regiones habitadas por grupos sociales de esa filiación, pero cuyo desarrollo económico-cultural es retrasado, a otros grupos de la misma procedencia étnica, pero cuyo standard de vida y nivel cultural sean mucho más elevados.

Como ejemplo de esto indicamos la conveniencia de establecer en ciertas regiones de México grandes núcleos de Indios y Mestizos que hayan vivido previamente en los Estados Unidos adquiriendo allí modernas técnicas agrícolas industriales, modernos hábitos sanitarios, etc.

Por supuesto que para que tal programa pudiera alcanzar éxito es indispensable tener un conocimiento satisfactorio respecto a las verdaderas condiciones en que se desarrollan los trabajadores mexicanos en los Estados Unidos, lo que facilitaría la selección de los elementos que puedan ser más adecuados para el objeto que se persigue.

En vista de esto sugerimos que antes de seleccionar y movilizar grupos de trabajadores mexicanos hacia su país de origen se consulten diversas obras de investigadores americanos y mexicanos que se ocupan de tan interesante cuestión, comenzando por el importante opúsculo del Dr. Jones que suministra uno de los más completos y modernos panoramas sobre el particular, y siguiendo con las de otros especialistas que anteriormente han tratado tan trascendental tema.

Para dar una idea del contenido del estudio del Sr. Jones enumeramos en seguida los capítulos que comprende:

Prestación de mano de obra en la agricultura:

Prefacio. Mecanicismo Administrativo. Financiamiento. Selección. Contratos. Transportes. Condiciones de Empleo. Otras Disposiciones respecto al Empleo. Mecanismo para la Presentación de Quejas y Reclamos. Centros de Previsión de Braceros Agrícolas. Alojamiento. Alimentación. Servicios Médicos. Seguro contra Accidentes. Fondo de Ahorro. Educación y Recreo. Repatriación. Número y Distribución.

Prestación de mano de obra en los ferrocarriles:

Mecanismo Administrativo. Financiamiento. Enganche. Contratos. Transporte. Condiciones de Empleo. Renovación de Contratos. Conflictos. Alojamiento. Alimentación. Servicios Médicos. Seguro. Educación y Recreo. Ahorros. Repatriación. Número y Distribución.

El Sr. Jones está ampliando sus investigaciones sobre los Braceros Mexicanos y esperamos que pronto dé a conocer el resultado de ellas.

M. Gamio.